HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE LA FACTICIDAD HUMANA

Aldo Alejandro
Camacho González

Introducción a la antropología filosófica
de Mauricio Beuchot

UIC
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE LA FACTICIDAD HUMANA

Aldo Alejandro
Camacho González

Introducción a la antropología filosófica
de Mauricio Beuchot

UIC
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Hugo A. Avendaño Contreras | Rectoría
Dra. Gabriela Martínez Iturribarría | Vicerrectoría Académica
Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín | Dirección General de Administración y Finanzas
P. Miguel Ángel Ramírez Flores | Dirección General de Formación Integral
P. Gerardo López Vela | Instituto Intercontinental de Misionología
Mtro. Carlos Ramírez Cacho | Dirección de Investigación

Primera edición 2024
ISBN: 978-607-9152-42-0
D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.
Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla
Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México
www.uic.mx
editorial@uic.edu.mx
D.R. © Aldo Alejandro Camacho González
Cuidado editorial: Eva González Pérez
Redactora: Cindy Alejandra Luna Gonzalez
Diseño de portada e interiores: Alejandro Gutiérrez Franco

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita del autor.
Hecho en México

Contenido

Prólogo

7

Introducción

13

Antropología filosófica, hermenéutica y facticidad

21

Ética, analogía y persona

89

El despliegue cultural de la facticidad humana:
Para un posible cosmopolitismo analógico

125

Conclusión

173

Bibliografía

181

En memoria de quienes dejaron de ser fácticas y fácticos en mi facticidad y que ahora guarecen simbólicamente en mi vida afectiva:

Thalía R. (†2018)
Fátima N. (†2021)
Sergio G. (†2023)

Con especial afectividad:
María Bucio (†2020)
Agustín Camacho (†2019)

Dedico esta obra a A.K. (Ann Nerak), quien fue testigo de su proceso, y quien fue mi compañera de facticidad y de vida afectiva

1

Prólogo

Aldo Camacho nos entrega un libro sobre la antropología filosófica que acompaña a la hermenéutica analógica. Su trabajo es muy notable, y domina bien este instrumento interpretativo, de modo que ha logrado revelar la concepción del ser humano contenida en este tipo de pensamiento.

El autor comienza exponiendo la filosofía del hombre de Max Scheler, para, a partir de allí, esclarecer la que se encuentra en la hermenéutica analógica; es decir, pasará a una antropología filosófica también basada en el concepto de analogía. Heidegger consideraba la ontología como hermenéutica de la facticidad, y aquí podemos considerar con toda legitimidad la antropología filosófica como una hermenéutica de la facticidad humana, ya que lo más granado de ella es una ontología de la persona.

Camacho señala en Scheler una fenomenología y una axiología, lo cual es correcto. Igualmente, encuentra en él un personalismo ético, que se expresa por medio de modelos. Por eso se habla del héroe, genio y santo, que son los paradigmas más notables. Con la aspiración a que éstos sean universales, se da un paso de la antropología filosófica a una metafísica del hombre, señalada acertadamente por nuestro autor en el pensador alemán. En esa metafísica del hombre, se llega a Dios en un panenteísmo, que no es lo mismo que panteísmo, porque no dice que todo sea Dios, sino que todo está en Dios.

Aldo Camacho pasa después a Martin Heidegger, quien propuso la ontología como hermenéutica de la facticidad. Heidegger hablaba mucho de

las potencialidades del hombre, es decir, de sus posibilidades de ser. En esos existenciarios, se aplicaba la interpretación a la existencia, ya que eran modos de ser, de existir.

En cambio, en la antropología filosófica de la hermenéutica analógica, nuestro autor señala una hermenéutica de la facticidad humana, es decir, más concreta que la de Heidegger, la cual abarcaba todo el ser. Aquí se ve al ser humano como núcleo de intencionalidades: cognoscitiva, volitiva y afectiva. Camacho señala en el ser humano una experiencia simbólica, ya que los símbolos son lo más propio de cada persona, y este signo es el más rico, por lo que requiere una interpretación continuada, a profundidad. El propio hombre es un símbolo o ícono del ser, porque es el más elevado de todos los entes. Y, puesto que es un símbolo del ser, por eso ha sido visto, a lo largo de la historia, como el microcosmos; es decir, como el compendio de todo el universo, de todo el ser, símbolo suyo y su análogo.

Nuestro autor pasa a la ética, que está en la línea de la antropología filosófica, después de ella y fundada en ella. Es que solamente una interpretación acertada del hombre puede aclararnos lo que se le puede prescribir para que actúe moralmente. Aquí se entabla un diálogo con Ricœur, experto en hermenéutica del símbolo. Él dio mucha importancia al texto simbólico, y comparaba al símbolo con la metáfora. El ser humano es metáfora del universo.

Hay una ética analógica, expuesta por Camacho, la cual es una ética hermenéutica y, además, analógica. Es hermenéutica porque se basa en la interpretación del ser humano, para buscar lo que le es proporcional, lo que le es proporcionado, ya que la analogía es proporción. Y es una ética analógica, porque trata de que el hombre llegue a ser lo que está en su propia porción, lo proporcionado a él.

Por eso, como bien apunta nuestro autor, es una ética de virtudes, pues son las que despliegan esas potencialidades del hombre, las que le son proporcionales y proporcionadas. Es, además, una ética material y no sólo formal; es decir, no se queda en la obligación, sino que admite valores. Y es una ética teleológica y no sólo deontológica, es decir, no es sólo del deber por el

deber, sino que aspira a una finalidad, la cual es la felicidad, resultante de la vida virtuosa.

Esta ética contiene una axiología analógica, para la cual el valor es análogo, al igual que el ser. Precisamente, este valor analógico se realiza mediante las virtudes. De modo que es un personalismo analógico, del que también habla Camacho; es una hermenéutica de sí, como quería Foucault, pero una interpretación de un sujeto proporcional, abierto.

Luego, se accede a un cosmopolitismo analógico, el cual resulta de la concepción del hombre que se ha expuesto y de su relación con la ética. Esto se coloca ya en una filosofía de la cultura; sobre todo, una que es multicultural e intercultural.

Aldo Camacho encuentra una relación de la hermenéutica analógica con el Barroco. En efecto, esta etapa de la historia cultural, que se da en el siglo XVII, fue muy fuerte en América, singularmente en México. Era diferente del Barroco europeo, ya que el de aquí fue el del mestizaje, el de la fusión de razas y, sobre todo, de culturas, lo cual resulta sumamente analógico, porque es como una especie de síntesis entre diferentes.

El Barroco tiene un fondo analógico, y la concepción del ser humano que deparó es algo que aún necesitamos en la actualidad. Es decir, se trata de un concepto de hombre como mestizo cultural, lo cual también pensó Bolívar Echeverría; por ello se da un diálogo con él.

Habló del *ethos* barroco no como algo que habría que copiar, sino como algo que se tiene que adaptar a nuestra época. Esto es una actitud que le pareció digna de trasplantar a la actualidad, pues ejercía una rebeldía simbólica contra la situación social; es decir, hacía una lucha semiológica a través de los productos culturales, como el teatro; no en balde Walter Benjamin estudió el drama barroco.

De aquí, nuestro autor desprende bien algunas consecuencias pedagógicas. Educar es formar el juicio, que fue lo que expuso Aristóteles en su *Peri hermeneias* o *De interpretatione*, que era un tratado sobre el juicio. Pero principalmente es la formación del juicio prudencial, ya que éste es el que puede llevar a la vida virtuosa, y en ese encauzamiento consiste la educación de los

sentimientos: la prudencia o *frónesis* da la formación de la vida afectiva. Esta educación de los sentimientos es una asignatura pendiente, que se ha atendi- do poco, pero a la que nos convoca la investigación más reciente, con autores como Ronald de Sousa.

En la filosofía política o ética social, se ha hecho presente el republicanismo, el cual insiste en la formación de virtudes cívicas, como la colaboración, la solidaridad, la participación en los debates públicos y demás. Camacho ve esto en un republicanismo analógico, que va de la mano del cosmopolitismo analógico. Y se coloca en la perspectiva de Charles Taylor, con su política del reconocimiento.

De esta manera, el autor nos ha dado un libro interesante y bien realizado. Aplicó la hermenéutica analógica tal vez más allá de sus límites, ya como una racionalidad analógica o un pensamiento analógico, del cual ahora tenemos necesidad para nuestra filosofía actual. También nos ha dado algunas muestras de su funcionamiento, por lo que agradecemos este texto, que nos puede servir en el esfuerzo de renovar la filosofía.

Mauricio Beuchot

2

Introducción

Es complicado explicar y significar qué *es* el ser humano. No importa qué sea: sensaciones, intelecciones, pasiones, razones. Más complejo aún es comprender qué es el ser humano en sí mismo, si es que tiene mismidad. La labor de la antropología filosófica de los últimos cien años ha sido responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser humano. Algunos podrían objetar que deberíamos plantear mejor la pregunta, o bien, que deberíamos atender a otras preguntas para lograr la empresa de responder.

El lector tiene en sus manos un ensayo concebido y escrito bajo extrañas adversidades. Extrañas en distintos sentidos: personales, académicas, sanitarias y político-sociales (por no mentar geopolíticas). Todas, de alguna manera, reflejan algo unitario en el ser humano, aun cuando procuran mantenerlo fuera de cierto orden o distante respecto de sí mismo. Cada persona se vale de sus propias capacidades, de sus propios medios y de su propia inclinación, para llegar a un conjunto de fines que, utópicamente, se plantea. Sea cual fuere el fin, siempre hay una lección que se aprende, y es una lección que debe resarcir en sí desde lo más profundo de su vida afectiva y de su vida intelectiva: desde su corazón y desde su razón. ¡Eso es lo duro y maravilloso del ser humano! Siempre busca un equilibrio que lo mantenga al frente del orden de lo real y una máxima que lo mantenga al frente del orden de la moralidad y de la política; siempre se mantiene en busca de un sentido por y para la realidad. Esto ya hace apacibles las tres preguntas principales que Kant dejó

para la posteridad, y hace más evidente la que, según se comenta, las aglutina. Cómo se tengan que responder depende de la disposición, del contexto y de la propia realidad que el propio ser humano experiencia; depende, pues, del ser humano contestarlas.

Volvamos a la extrañeza de las adversidades. El autor de este ensayo es consciente de dichas adversidades, y ha intentado solventarlas por medio de los valores que, según él, son los que más imperan, reivindican y manifiestan el *ser* del ser humano, a saber: el amor, la dignidad y la esperanza. Tres años tal vez no sean suficientes para hacernos comprender o no qué tan dignos somos cual humanos como para la vida en general —junto a los otros seres orgánicos, o bien, junto a otros seres humanos—. No sabemos si dos años han sido suficientes como para resarcirnos cual personas, es decir, para recordar a quienes perdimos antes de esos años, durante tales años o si las recordaremos después de éstos (si es que hay un después). Tres años como para recordar cómo era nuestra *facticidad* antes de esos tres años: con quiénes convivíamos, a quiénes abrazábamos, a quiénes saludábamos a diario, en fin, a quiénes solíamos amar y quiénes solían amarnos. La cuestión, por lo tanto, se torna más dramática: no sabemos si somos siquiera dignos de amor, tal vez la fuente esencial de todas nuestras comprensiones fácticas, intelectivas, interpersonales y hasta ajenas. Puede ser que lo dicho sea exagerado, pero cualquiera puede ser consciente de tales aseveraciones y expresar fácticamente su incomodidad o resolución.

Las otras adversidades son de sobra, pero tienden a mostrarse. El ser humano ha mostrado su hambre de poder y lo busca sin pensar en las consecuencias de vida o muerte que se le puedan atravesar. Podríamos decir, incluso, que se intenciona al poder. La cuestión es por qué y para qué esa extraña voluntad de poder. Uno en su racionalidad tiende a pensar que el poder moral es más fuerte, y más si cree que la moralidad siempre es buena y no es necesario buscar culpas, envidias, soberbia, pedantería, entre otros caracteres tan propios del ser humano y de su núcleo de intencionalidades. Sin embargo, no es así. Siempre hay un culpable en el poder, siempre hay una víctima en éste y siempre hay seres humanos en ambos lados, lo cual hace

que uno, aún inmerso en su aparente racionalidad, se pregunte en quién hay que confiar, quiénes son los buenos, quiénes los malos. La respuesta se eclipsa con una simple afirmación: el mundo cosmopolita no aparece por ningún lugar de *nuestro* cosmos; el amor al conocer está totalmente aislado; la dignidad humana parece estar en cuestión; las virtudes, la sabiduría práctica o *sophrosyne* parecen haber sido abandonadas por el ser humano. Pero no temamos, porque, insisto, aún podemos resarcirnos, aún podemos dignificarnos y aún tenemos —si es que la tenemos— la capacidad de abstracción y de conceptuación, útiles para solventar nuestras *proyecciones de horizonte*, para dirigir nuestra intencionalidad de la manera más racional y para dirigirnos intencionalmente con amor. Aún podemos, pues, filosofar desde la esperanza, desde el amor y con dignidad.

Todo esto debería hacernos pensar qué tan dignamente vivimos nuestra facticidad como para llegar a una muerte digna, pues ni los más poderosos escapan de la *moira*. Debería, pues, hacernos buscar el sentido de todas las cosas: de la vida, del mundo, de nuestras vivencias, de nuestra propia existencia, para resarcir hasta el sentido de nuestra propia muerte.

Este ensayo es el conjunto de reflexiones en torno a una parte de la vasta obra de Mauricio Beuchot, y surge de la intención de responder al siguiente problema: ¿cómo se fundamenta la idea de cultura desde la antropología filosófica aplicada a la hermenéutica analógica? La búsqueda comenzó con la revisión de un concepto en particular, del cual emanaron las reflexiones subsiguientes en torno a otros tópicos, a saber, el concepto de *hermenéutica analógica de la facticidad humana*. De acuerdo con Beuchot, ésta es la formulación que proporciona sobre su concepción de antropología filosófica, y es llevada a cabo a partir del concepto de *intencionalidad*, un concepto ideado por Aristóteles, recuperado por Franz Brentano y heredado de éste por Sigmund Freud —como pulsión— y por Edmund Husserl. Debido a mi entusiasmo por la fenomenología, este trabajo es, hasta cierto punto, un ejercicio de interpretación fenomenológica. Es decir, se ocupa de la hermenéutica analógica bajo una metódica fenomenológica, con el fin de adquirir conocimientos que lleven a comprender más las problemáticas sobre la esencia del ser humano.

De esta manera, el concepto de *intencionalidad* será el eje rector de toda mi exposición, que se desglosa en tres partes. La primera abre un diálogo con Max Scheler y Martin Heidegger. Conviene revisar la teoría ética de los valores del primero, con el fin de comprender la tarea que dejó inconclusa: la fundación de la antropología filosófica como disciplina autónoma. Para ello, se exponen conceptos como *valor*, *persona* y sus vertientes, y los de la fenomenología de la religión, lo que abre el espacio para examinar su propuesta antropofilosófica. En cuanto a Heidegger, no abordo su crítica hacia Scheler, pero sí parte de su propuesta hermenéutico-ontológica, es decir, el concepto de *hermenéutica de la facticidad*. Veremos que ambos filósofos son más afines de lo que podría pensarse. Tal afinidad se ancla mediante el estudio de la antropología filosófica de Mauricio Beuchot, de quien presento nociones como *símbolo*, *metáfora*, *iconicidad* e *imagen* del ser humano como microcosmos, para contar con una pista sobre lo que comprende de la intencionalidad y la posible conciliación entre los dos alemanes.

En la segunda parte de esta obra, se explica la propuesta ética de Beuchot. Analizo la ética analógica, y de ella, el concepto central: la *phrónesis*. De este concepto, de corte aristotélico, continúo con la propuesta axiológica del autor, para evidenciar el sentido del personalismo analógico-icónico, con miras a comprender la llamada *hermenéutica analógica del sujeto y de sí*.

Hacia el final, analizo la propuesta cultural de Beuchot, para indagar qué entiende por filosofía de la cultura, y cómo de ella hay un recuento de la virtud, de la iconicidad y del valor, para comprenderlos en la facticidad humana. Por ello, entablo un diálogo con Bolívar Echeverría, para dimensionar el carácter barroco de la hermenéutica analógica y para comprender al ser humano como mestizo. La idea de estudiar la llamada *hermenéutica analógico-barroca* tiene como fin ilustrar cómo se desarrolla la noción de la cultura por medio de los preceptos éticos y mediante los preceptos ontológicos que Beuchot sostiene. Esto muestra que la imagen del mestizo como *persona*, evidencia, a su vez, la analogicidad y los límites con otros seres humanos, de forma que hay una apertura extrasubjetiva a una escala cultural, es decir, en vistas de comprender la multi y la interculturalidad. Con estos conceptos,

analizo la propuesta política de Beuchot —de la cual surgen problemas como el de la justicia, la libertad y la voluntad de poder—, para dar los principios que fundamentan una idea de *cosmopolitismo analógico*.

Al final, en un balance general, las reflexiones me permitieron concluir si es posible o no fundamentar la idea de *cultura* de la cual he partido.

Cuatro notas antes de comenzar

Primera

He tenido la fortuna de conocer y trabajar con Mauricio Beuchot desde 2015. Durante todo este tiempo he aprendido mucho de filosofía y he aprendido del mejor. He aprendido de valores, de respeto y he aprendido que hay que procurarse un *modo de vida*. Es un aspecto que admiro mucho de Beuchot: él ha llevado la *sophrosyne* a todas las instancias de su vida. Y he aprendido que un ser humano sin amigos no se puede comprender. He sido testigo de una vida aristotélica puesta en acto y realizada eficientemente. No me queda más que agradecer todas sus enseñanzas y el ejemplo que ha sido para mí y para mi vida profesional —en la docencia y en los balbuceos de investigación que he emprendido—. No me queda más que expresar que este obra es una muestra de respeto hacia él.

Segunda

Hace un par de años, en una plática, pregunté a Mauricio Beuchot por qué la mayoría de sus artículos versaba sobre antropología filosófica, y por qué es el área más desarrollada en sus obras. Su respuesta fue sencilla, y me hizo comprender cuán valiosa es la enseñanza de la filosofía. Explicó que antropología filosófica fue la primera asignatura que impartió en sus cursos de licenciatura, lo primero que impartió en nivel superior. Eso lo marcó. De alguna manera, la docencia fue precursora del problema que más ha estructurado en su obra.

Tercera

La idea principal de este ensayo era engarzar la propuesta antropofilosófica de Beuchot en toda su obra. No fue posible por las extrañas adversidades que ya mencioné. Sin embargo, mientras investigaba, me di cuenta de lo imposi- ble que era seguir su huella. De este modo, me disculpo con el lector si acaso esta obra no cumple sus expectativas.

Cuarta

No he considerado necesario presentar la hermenéutica analógica del autor, pues es más que conocida; tiene ya treinta años, lo cual da un indicio de su relevancia filosófico-intelectual. Estaría de más hacer una presentación de esta peculiar hermenéutica, porque ya es parte de la filosofía mundial por su originalidad, como alguna vez dijo Jean Grondin: "La hermenéutica de Mauricio Beuchot es una propuesta muy interesante, es la más original y la más innovadora que tenemos en la actualidad". Así lo expresó en el marco del XII Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica, celebrado entre el 11 y 13 de octubre de 2016.

3

Antropología filosófica, hermenéutica y facticidad

El giro antropológico del siglo xx

Max Scheler, Arnold Gehlen y Hemulth Plessner dieron inicio a la antropología filosófica contemporánea, en la década de 1920, con el nombre de *giro antropológico*, el cual pretendía ser la fuente principal del quehacer filosófico, después del giro fenomenológico y antes de que el giro lingüístico lo hiciera. La primera propuesta, heredera directa de la fenomenología, busca comprender la esencia y estructura esencial del ser humano; para ello, antes debió formarse una serie de estratos éticos, ontológicos y epistémicos que fungen como el trasfondo de la comprensión del ser humano. Por otro lado, la encomienda de Gehlen busca comprender al ser humano desde una dimensión más natural, más biológica, pero sin perder de vista el carácter moral y cultural del ser humano. Por último, la empresa de Plessner intenta dar un argumento biológico al ser humano, de forma tal que se expanda o bien, se *excentrifugue* en la construcción de un ámbito moral, político y cultural.

Para infortunio de los tres filósofos, después de la muerte prematura de Scheler, el giro antropológico quedó eclipsado por la ontología fundamental de Martin Heidegger, la cual fue debatida por Ernst Cassirer para reivindicar el peso filosófico de la propuesta antropológica. Por ello, es necesario repasar las propuestas del giro antropológico, de tal forma que nos dé la oportunidad de estudiar parte de la propuesta heideggeriana y comprender la defensa de Cassirer. Así, tendremos la oportunidad de comprender que la hermenéutica

analógica de la facticidad humana tiene una herencia de todas esas propues- tas, las cuales le confieren una autonomía, a la vez que una dependencia conceptual de correspondencia.

Max Scheler: del personalismo ético a la metafísica del hombre

Si bien Max Scheler es el segundo gran fenomenólogo del primer tercio del siglo xx, por las aportaciones que realizó en dicha disciplina, auspiciada por su maestro Edmund Husserl, no siguió el método como el maestro quiso, por lo que su modo de tratar la fenomenología lo hace un tanto auténtico. Scheler centró sus estudios fenomenológicos, principalmente, en la ética —en particular, en la axiología—, para emprender una ética material de los valores. Su gran aportación a la fenomenología fue el sentido que otorgó al concepto de *a priori material*, del cual se desprende gran parte de su ética, que es propiamente una ética de la vida afectiva.

Esto advierte dos cosas. Por un lado, se desenvuelve su personalismo éti- co. Con base en las críticas hacia el formalismo y la idea de *persona* que Kant propuso,[1] así como con la idea de fenomenología que tiene, es posible fundamentar una idea de persona con valores propios. Por otro lado, está el hecho de que Max Scheler sea el fundador de la antropología filosófica del siglo xx: con base en el personalismo axiológico que ideó, Scheler se trazó el objetivo de complementar la idea de antropología que Kant propuso y que llamó *antropología práctica*, cuyo sustento es el formalismo ético y la idea de persona, llevados desde la razón pura a la práctica moral. Esto, con el sustento de una claridad fisiológica del ser humano para llevar a cabo una suerte de antropología cultural o cosmopolita, pues Kant estudia y critica los modos de desenvolvimiento del *ethos* en ciertas partes de Europa (los

[1] *Cfr*. Immanuel Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 2015, A 406 y *ss*.; *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2009, A 35 y *ss*.

humores y comportamientos de la persona francesa, de la inglesa, de la italiana, de la española y de la prusiana).[2]

Fenomenología y valores

La teoría axiológica de Max Scheler traza su sentido fenomenológico en toda su extensión. Un valor, según Scheler, *vale*, y al valer implica que sea contenido en una cualidad propia de los objetos que se hallan en la realidad con el ser humano; esto es, dado que el valor vale, es posible aprehender mediante una intuición fenomenológica o intuición *a priori* material la cualidad esencial de tal valor contenida en una *cosa*. Se advierte lo *cósico* de un valor, el cual es llanamente un bien.[3]

Ahora bien, la cualidad de una intuición material *a priori* o de una experiencia fenomenológica no radica totalmente en la aprehensión, en el discurrir o decantación *intelectual* de la conciencia, sino que descansa en el sentido afectivo del ser humano.[4] Es decir, una experiencia fenomenológica schelerianа se desenvuelve en el corazón, o más exactamente, en su *ordo amoris*, su núcleo personal. Esto es lo que advierte un sentido ético de las cosas y de toda experiencia fenomenológica. En otras palabras, la actitud trascendental o fenomenológica es un estado de *en*-amor, de estar enamorado, y la esencia axiológica de las cosas se decanta *a priori* desde la percepción natural hasta llegar a una suerte de disposición de espíritu. Scheler no es claro con este concepto, por lo que acudiremos a Joaquín Xirau.[5]

Siguiendo esta actitud trascendental de los valores ideada por Scheler, Xirau llama *conciencia amorosa* al estado fenomenológico que aprehende el valor de los objetos, porque le da un significado al ser humano en sus vivencias. Tanto el alemán como el catalán piensan que las vivencias *personales* alma-

---

2 *Cfr*. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 253 y *ss*.

3 Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 57-70.

4 *Ibidem*, pp. 173 y *ss*.

5 *Cfr*. Joaquim Xirau, *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona, Universitat Autónoma de Barcelona-Colegio de México-Península, 1983, pp. 89-140.

cenan una pluralidad de valores que se pueden co-aprehender y co-vivir con otros seres humanos. Por lo tanto, el amor advierte cierto estado de gracia del ser humano, el cual es la *persona*, cuyo núcleo esencial de intencionalidades es el *ordo amoris*. Así, el *ordo amoris* motiva al ser humano a dirigirse a los valores más altos para conocerse, para tener una *zetesis*, una búsqueda de sí en tanto que ser humano, y para acercarse al otro y corroborarse como persona. El *ordo amoris* nos hace ver, pues, el destino de nuestra vida y cómo lo compartimos con el prójimo y con otros seres naturales. Nos permite ver cuál es nuestro singular puesto en el cosmos.

> Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a ese sistema el *ethos* del sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es *la ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser ejemplar.[6]

Para Scheler, los valores son absolutos y se aprehenden mediante intuiciones materiales *a priori*. Asimismo, los valores se hallan en constante movimiento, pues de otro modo no se comprendería su pluralidad. Es decir, con la actitud amorosa —que es el sentido teórico de la actitud trascendental—, con todas nuestras prácticas o acciones morales y con nuestras vivencias personales, es posible aprehender un mundo de valores que tiene conexiones *a priori* con las *personas*, con contenidos axiológicos aprehendidos afectivamente con la simpatía y otros sentimientos de valores, y con otros seres del cosmos. "Los valores éticos, en general, son, primeramente, valores cuyos depositarios no pueden ser dados nunca como "objetos" (originariamente), porque están en la *persona* (y el acto). Nunca puede sernos dada como "objeto" una persona, ni tampoco, igualmente, ningún acto. Tan pronto como "objetivamos", de

[6] M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 22.

cualquier modo, a un hombre, se nos escapa *forzosamente* el depositario de los valores morales."[7]

Así, Scheler comprende una escala de valores que tiene correspondencia con un estado afectivo y con una persona. En el primer peldaño de la escala de valores, se encuentra la actitud natural, la simple vivencia del mun- do sin reflexión y sin conciencia de un posible mundo de la vida o mundo de valores. Debe haber reflexión fenomenológica para comprender la esencia de tal mundo y ver su significado real.

El siguiente peldaño, que propiamente pertenece a la esfera fenomenológica de los valores, es el de los valores vitales. Estos valores tienen de suyo solidificar la vida en tanto que vida; valores como el de lo sano-enfermo, el de la vida-muerte y el de salud-enfermedad, pertenecen a este peldaño. Los estratos de la vida afectiva que pertenecen a esos valores son el estar saludable o enfermo. Una persona sana o viva aprehenderá la esencia del estar vivo o sano, y, por lo tanto, será consciente de la cualidad que contiene su *cuerpo*. De acuerdo con Scheler, estos valores son propios de la *corporeidad*, pertenecen a la estructura físico-biológica del ser humano y le dan pautas para pensarse como sano o enfermo. Asimismo, su contenido material se encuentra en acciones como la buena alimentación y el ejercicio. Son, digamos, acciones que permiten la aprehensión de dichos valores.

El tercer peldaño de la escala de los valores es el de los útiles. Valores como lo noble, lo fuerte, el caballero o el soldado que cuida una cultura, pertenecen a esta escala. Están fundados principalmente en los valores vitales, pues para cuidar físicamente de otros es necesario estar sano y con vitalidad. En esta escala comienza a fundamentarse el aspecto ético de la axiología, pues hay cierta responsabilidad con el otro para poder aprehender valores. Por tanto, la acción que permite esta aprehensión es la defensa del otro.

En el cuarto peldaño de la escala axiológica se encuentran los valores de la cultura y los valores del conocimiento. Estos valores se dividen en tres, a saber, los valores estéticos, los jurídicos y los éticos. Comienza a evidenciarse

[7] M. Scheler, *Ética*, pp. 150.

más el aspecto dinámico de los valores, pues en la medida en que son aprehendidos, también son creados, y esto hace que se descubra un mundo de una pluralidad de valores. El goce de un concierto o cualquier obra de arte advierte la intuición de valores que se encuentran contenidos tanto en el propio goce como en la obra que se contempla. Simpatizar con alguien —según las formas de la simpatía que se ejecuten en el acto ético—, amar a otro o cualquier acto ético que desenvuelva cierto estado afectivo con el otro harán aprehender la cualidad esencial de los valores éticos. Los valores éticos, por lo tanto, tienen más jerarquía que los demás valores vistos, pues se habla de compartir valores con el otro, de ser consciente de su grado de superioridad. Es, pues, con los valores éticos como la vida afectiva del ser humano, en concreto, su *ordo amoris* o núcleo esencial de intencionalidades se solidifica, pues advierte su propia jerarquía, su pluralidad y la conciencia amorosa que se comparte con otros. Así, estos valores tienen tal jerarquía que pueden elevarse a un grado jurídico dentro de la sociedad. Es decir, pueden convertirse en legislaciones o tipos de imperativos para lograr un alcance de comprensión jurisprudente y política, por lo que, al ser éticos, los valores o fundamentan o se convierten en valores jurídicos. Si bien los valores de la cultura no son fundados por los valores de lo útil, al menos advierten un movimiento fundamental interno y advierten que los valores de lo útil tienden a defenderlos. Con estos valores conviven los valores del conocimiento, los cuales pertenecen a la concepción científica y a la concepción filosófica del mundo, las cuales guardan una relación axiológica con los llamados *valores epistémicos*, pues se pretende que se estimen los avances en torno a la ciencia y a la filosofía con un juicio que dé significado al mundo.

Por último, se encuentran los valores religiosos, de lo santo o místico. Dichos valores fundamentan un estado de gracia personal con Dios. Advierten dos cosas: la perfección de la persona y la antropología filosófica a través de una metafísica del hombre, esto es, un ascetismo ético y ontológico del ser humano. Actos como el de la gracia, la desesperación y la oración permiten aprehender estos valores. Además, estos valores hacen que el ser humano se

congratule de sí al ser una especie de cuidador de la creación de los demás valores. Es, pues, el máximo escalón de la jerarquía.

Personalismo ético

La persona nunca será objeto de nada ni de nadie; es decir, la persona no puede fungir como un medio por el cual se perciban valores, ni puede ser un valor ni puede ser objeto intencional de deseos de cualquier tipo. Ella es en sí misma un contenido de valor y ejercerá su autonomía sobre los propios valores y sobre su medio ambiente. Según Scheler, la persona es en sí unidad de vivencias exteriores e interiores con una estructura racional y una afectiva (volitiva); un ser que procura y crea valores. Al idear su personalismo, Scheler, con un estudio sobre la estructura epistémica de la persona, arguye contra Kant, pues para este último la persona es únicamente un ser racional que ejerce su derecho moral sólo por la razón. Scheler llama a esta dependencia de la razón o falsa autonomía *logonomía*. La persona ha de verse como unidad que a sí misma se constituye por todo lo que vale: su *ethos*, sus actos, sus intencionalidades, incluso su razón hasta llegar a aprehender su dignidad. "El ser de la persona no puede nunca quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón sometidos a cierta legalidad; por mucho que de otro modo de captarse su ser con más exactitud fuera falso comprenderlo como un ser sustancial o cósico. Ni siquiera podría 'obedecer' la persona la ley moral, si fuera creada […] únicamente gracias a esa ley […] Pues el ser persona es también fundamento de toda obediencia."[8]

Si bien la persona no puede ejercerse únicamente por la mera razón, entonces ha de comprenderse como un agente racional y *arracional*.[9] Pero en

[8] *Ibidem*, p. 500.

[9] Utilizamos el término *arracional* como un término no contrario a lo racional, sino análogo a él. Esto, por supuesto, tendría que responder a la cuestión de lo que separa lo arracional de lo irracional. En primer lugar, lo irracional suele pensarse como lo contrario a lo racional, es decir, como lo que carece de razón. En segundo lugar, lo arracional, si bien es distinto de lo racional, no es exactamente su contrario, de modo que apelamos a lo dicho por Pascal, a saber, a comprender las razones del corazón. Así, lo arracional

nuestro autor, el lado arracional tiene más peso que el racional, pues es lo que descubre la moralidad de una persona y otra. Es lo que permite el desenvolvimiento ético de la persona para descubrirse, descubrir valores y descubrir la estructura de otras personas. La persona es, pues, el yo que reflexiona sobre sí para ser consciente de sus actos y de las implicaciones axiológicas que contienen en sí mismos esos actos. Si ha de ser pensada como un objeto, entonces será únicamente objeto de sí misma, pues en sí misma, o bien, de manera *a priori*, se encuentra en conexión con *cosas*, con actos y con contenidos esenciales de otras personas, lo cual permite que el mundo de los valores se desenvuelva por sí mismo. Es el carácter de la autonomía de la persona, vista desde una perspectiva axiológica, desde una perspectiva moral de comprensión de sí. "La autonomía es, ante todo, un predicado de la *persona en cuanto tal* […] sólo la persona autónoma y los actos de tal persona poseen el valor de un ser y un querer con relevancia moral. Lo que, a su vez, quiere decir que la persona autónoma no es, en modo alguno, ya como tal, una persona buena. La autonomía es simplemente el supuesto de la *altura* moral de la persona."[10]

El amor se halla en el centro espiritual de la persona, es causa de sus intenciones racionales y arracionales, así como de su autonomía. Scheler comprende que la persona, dada su autonomía, no es buena, porque en el amor se halla contenido en sí mismo el valor de lo bueno. La persona, por lo tanto, actúa de modos tan distintos, que por ello puede develar valores; su *ordo amoris* la dirige a develarlos. Asimismo, la persona es unidad de intencionalidades; se dirige a *cosas* para aprehender su cualidad esencial. Hay una correspondencia entre los actos de la persona, los valores que aprehende y la misma persona, y tal correspondencia es su intencionalidad dirigida por su *ordo amoris*. *Ergo*, el *ordo amoris* es responsable de esta *dynamis* axiológica y de la moralidad de la persona.

---

es un modo de volcar la mera razón hacia otros modos no convencionales de comprender la misma racionalidad, tales como el amor, la pasión, el deseo y la simpatía.

[10] *Ibidem*, p. 643.

Asimismo, la idea de persona indica la idea de microcosmos.[11] Según Scheler, a cada persona le corresponde un mundo, y entre cada mundo que se asocie con otros mundos, debería corresponder una armonía, de tal manera que se fundamente la conciencia de que fuera de cada mundo hay un cosmos en su totalidad. Así, cada persona que se arroje al mundo le pertenece al propio mundo en tanto que persona; y cada mundo existente en el cosmos le pertenece a una persona. El microcosmos es, pues, la idea de un mundo único, idéntico, real y en sí mismo valioso; es un aspecto fenoménico de la persona, ser-mundo, lo cual advierte en sí una estructura *a priori* de sí mismo. Sin embargo, para llegar a ser conscientes de que somos microcosmos deberíamos corresponder con los valores de lo santo, pues es la pauta para pensar en un *panenteísmo*.

Modelos, *ser humano y personalismo*

Scheler da un sustento y contenido axiológico al personalismo que realiza. Crea la idea de modelo o *prototipo* de ser humano, de persona; un prototipo que *es* o que pertenece a la esfera de la bondad con una injerencia ontológica en el llamado *bien supremo* (*mé ón*) que funge como condición ontológica de posibilidad de existencia fáctica; esto es, la persona ha de ser *ideada* de tal manera que sea *realizable*. Debe ser planteada como un *téleon* que auspicie nuestras necesidades morales de ser en el mundo como tal persona para nosotros, en tanto personas. Asimismo, el modelo o prototipo es una idea *a priori* que advierte un deber que se quiere. Es decir, el ser humano, al aprehender *cosas* y ser consciente de sí, tiende a verse como alguien que quiere llegar a ser, esto es, como persona, la cual ha de fungir por sí misma como un modelo para otras personas. "El prototipo es, si atendemos a su contenido, una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona; una esencia estructurada de valor en forma personal; y, si atendemos al carácter prototípico del contenido, es la unidad de una exigencia de deber-*ser* fundada en ese contenido."[12]

---

11 *Ibidem*, pp. 528 y *ss.*

12 *Ibidem*, p. 739.

Antes de pasar a los tipos de persona que Scheler idea, revisemos los tipos de ser humano que estudia, que son parte de su análisis antropofilosófico y que se contraponen con la propia persona y con la idea de espíritu, característico de la antropología filosófica. Son, pues, cuatro tipos de ser humano que se dirigen a la destrucción de los valores y un antropoide que causa ceguera de valores y frena el modelo de persona. Los cinco tipos de hombre son parte de la actitud natural que tienden a dirigirse a los no-valores o disvalores. Estos tipos de ser humano fueron motivo para que nuestro autor comenzara a comprender su antropología filosófica.[13]

En primer lugar, se encuentra la idea de hombre religioso. Este hombre niega su voluntad y su autonomía; se concibe a sí mismo como responsabilidad de un ser divino más allá de sí.[14]

El siguiente tipo de hombre que Scheler detecta es la idea de *homo sapiens*, y deja de pensar en Dios como responsable de todo acto; ahora el ser humano tiene una dependencia total de su razón, de su *logos*. Según Scheler, esta idea de hombre es creada por Platón y Aristóteles, y pasa a toda la modernidad como el prototipo de hombre al que el mundo le debe sus razones.[15]

El tercer tipo de hombre es la idea de *homo Faber*,[16] quien es un ser que supera el uso de su razón, pero que tiene una escabrosa inclinación por sus impulsos y por la relatividad de su pensamiento. Pues, según Scheler, si bien el *logos* no transforma el pensamiento, entonces lo hace el lenguaje, y es por medio de éste que se establecen parámetros de conocimiento válidos para todos, lo cual debe tener un límite. Él piensa que tal límite puede ser el pragmatismo, o bien, la idea de un lenguaje interpretado con cierto método que advierta una comprensión y un límite trazado por tal comprensión, o sea, la hermenéutica.[17] Recordemos que Scheler fue alumno de Dilthey, amigo de

---

13 *Cfr*. M. Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Leviatán, 2008.

14 *Ibidem*, pp. 19-21.

15 *Ibidem*, pp. 25-33.

16 *Ibidem*, pp. 37-48.

17 *Cfr*. M. Scheler, *Las formas del saber y la sociedad*, versión española en dos partes: *Sociología del saber* y *Conocimiento y trabajo*, Buenos Aires, Nova, 1979, parte III "El pragmatismo filosófico".

Heidegger y maestro de Gadamer, por lo que sabía perfectamente cuál era la dirección que la filosofía tomaría en un futuro.

Por otro lado, se encuentra la idea del desertor de los valores, consecuencia del uso excesivo de la razón y del relativismo del lenguaje. Este desertor es ciego de todo valor que el conocimiento puede contener. Scheler advierte que se pierden los valores al ver que todo conocimiento es moderado por la razón o todo conocimiento es válido lingüística o impulsivamente para todos. No hay, pues, acceso a una pluralidad de valores.[18]

Además de los cinco tipos de ser humano, que atentan contra el orden moral y cultural del personalismo, Scheler comprende la idea del *técnico*, jun- to con sus vertientes y como consecuencia del quehacer del *jefe*, muy distinto del líder. Según el autor, el jefe es una figura pública que manda política, económica y socialmente. El jefe no lidera, según Scheler, pues mantiene una relación, no con su pueblo, sino con sus *súbditos*, únicamente a través del mandato o de las órdenes de sus apetitos o deseos. Esta relación, si bien no es constante y no adquiere cercanía, es mutua y auspicia una conciencia que marca quién es el que manda en una sociedad. De acuerdo con Scheler, quien figura en el orden del jefe es la imagen del *Führer*, del dictador y cabeza social de una cultura, y hasta del empresario que sólo vela por sus intereses económicos. La relación que el jefe tiene con la jerarquía de los valores es nula; incluso propicia la idea de un disvalor o desertor de valores, pues no funge como una idea que se quiere imitar. "Por eso nos proponemos emplear la palabra *jefe sin ninguna significación valorativa*. El jefe puede ser un salvador, puede ser un demagogo inescrupuloso; puede ser un conductor en un sentido de valor positivo o un seductor, puede ser jefe de una liga de virtud o de una banda de asaltantes. En la medida en que quiere conducir y tiene cualquier número de seguidores, es 'jefe' en sentido sociológico."[19]

Al igual que otros contemporáneos y antiguos, Scheler veía que la técnica rompía con lo propiamente humano. Nuestro autor lo percibe en la economía y en las ciencias positivistas. El economista emprende y crea industrias

---

18 *Cfr.* M. Scheler, *La idea del hombre y la historia*..., pp. 51-64.

19 M. Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires, Nova, 1961, p.17.

que atentan contra la conciencia humana. El científico positivista pretende inventar máquinas y pretende dar respuesta a todos los problemas del ser humano. La cuestión que Scheler plantea es si el técnico crea todas esas cosas y todo ese conocimiento, o si será capaz de hacer conciencia de sí sobre tal conocimiento.

Pues bien, si el ser humano reflexiona y tiene la disposición de llegar a ser algo que quiere ser, aun con cualquier cualidad de hombre que hemos mencionado antes, entonces puede tener la disposición reflexiva de sus actos. Entre los actos que llevan al ser humano a ser persona se encuentra el del arrepentimiento y la caridad, pues permiten un renacimiento de la conciencia con un nacimiento de su núcleo de intencionalidad, así como la rehabilitación de todos los valores que se encuentran con él.

En contraposición de la idea del jefe, Scheler habla de la idea del *modelo*, que ya hemos estudiado anteriormente. Del modelo surge un ideal espiritual con valores de la persona; por lo tanto, el modelo siempre da un concepto de valor. Asimismo, no hallamos una relación entre el modelo y otro ser humano, pues se plantea siempre como un ideal, como lo que se quiere llegar a ser, y esto supone una mera *imitación*. Imitamos modelos, imitamos la figura del maestro, del investigador, del buen político, del artista. Imitamos, pues, personas, porque la persona es modelo, y al ser modelo, no puede saber que lo es, pues su quehacer advierte el consciente para su *ethos*, mas no para la influencia que puede establecer sobre otros. En cambio, el jefe siempre sabe que es jefe, porque el jefe pretende ser omnipresente; mientras que el modelo es independiente del espacio y del tiempo, porque se evidencia eidéticamente y en el quehacer axiológico del ser humano. "Todos consideran a su modelo, en la medida en que lo tienen y lo siguen, como lo bueno, lo perfecto, lo que debe ser. Cualquier especie de 'amor' y de positiva estimación en el sentido religioso, moral, estético liga a toda alma con su modelo, traba una relación que siempre es afectiva y vehemente."[20]

[20] *Idem.*

Por lo tanto, el modelo, según Scheler, tiene en sí el concepto de valor; es un ideal espiritual de la persona, pues busca intencionarse, según su quehacer, en dirección de su *ordo amoris*, de forma tal que emprenda siempre una disposición de *ethos* como conocimiento, acción y voluntad. Así, hay un tipo de persona que sirve de guía al ser humano irreflexivo y que hace efectivos todos los presupuestos de la propia persona: el *guía espiritual* es valioso por las acciones que efectúa con el otro y se encuentra al servicio del progreso cultural y ético de una sociedad. Él sirve al otro para encontrar el modelo de persona que quiere llegar a ser, según cualidades morales y físicas. Entre los modelos de persona, se encuentran el héroe, el genio y el santo.

El héroe, el genio y el santo

El héroe es una persona con cualidades físicas propias de un semidiós. Se realiza a sí mismo como un ser noble y como un defensor de la cultura y de los valores; se desempeña en la prosperidad de sí y de la cultura en contra de los militares, economistas y técnicos. Al ser noble y fuerte, podemos deducir que sus valores son los de lo útil y vital.[21]

El genio[22] es la persona que crea, transforma y vive valores. Él se asume como ciudadano del mundo, pues es un ser cosmopolita que disfruta de la pluralidad de valores que crea y que está al servicio de su cultura. En sí misma, esta persona es su contenido axiológico. Su influencia sobre la cultura la realiza a través de su *obra*.

Hay tres tipos de genio: el artista es quien crea una cultura de lo bello a través de obras de arte, las cuales, de acuerdo con Scheler, en sí mismas dan la fuente de su origen y de su naturaleza bella. Se juzgan sus obras por una intuición material *a priori* objetiva que se encuentra en la misma obra, pues la obra tiene un origen contenido en sí misma. En tanto que aparece, la obra condiciona ónticamente a quien la aprehende. Por lo tanto, sus valores son

[21] *Ibidem*, pp. 91-96.
[22] *Ibidem*, pp. 57-90.

los estéticos, y los realiza por las obras que da. El siguiente tipo de genio corresponde al filósofo. Él crea valores de conocimiento, que pueden ser epistémicos o éticos. Los epistémicos dan sustento al conocimiento que el técnico ofrece; los éticos son propios de las acciones con el otro. Foros, coloquios, ideas, sistemas filosóficos, la escritura de ensayos y de libros, son acciones propias del filósofo para la creación de sus valores. Por último, se encuentra el juez o legislador de una cultura. Su acción es la elevación de máximas morales a leyes universales. Sus valores son los jurídicos.

El último modelo de persona es el santo.[23] Es el estadio máximo dentro del personalismo ético de nuestro autor. Lo propio del santo es ser sacerdote o una persona devota o con fe (en sentido tomista). Tiende a desarrollar un carisma único para fungir como modelo. Su intencionalidad se encuentra en la naturaleza, en la razón y en la historia; es consciente de su destino y del destino del lugar al que pertenece, por lo que su labor es ir más allá de las cosas para conocerse. El contenido axiológico o esencia del santo es la revelación (agustiniana), y la logra mediante la contemplación y la experiencia del amor. El centro espiritual o núcleo de intencionalidades se halla sobre las acciones de la persona santa; se revela a sí quién es y quién quiere llegar a ser, porque vive para la posteridad de su cultura. Sus valores son los religiosos, después de un largo trayecto por los éticos y los estéticos.

Vemos, así, que el personalismo ético de Scheler es encaminado a comprender al ser humano más allá de su estructura. Se advierte un cambio de una actitud hacia otra que es axiológica. Sin embargo, el personalismo ético es solamente un cimiento para solidificar la pregunta que interroga por el sentido del ser humano, por lo que es necesario comprender al ser humano más allá de lo que sugiere su estructura personal; esto es, comprender los albores de la antropología filosófica.

[23] *Ibidem*, pp. 36-56.

Scheler inaugura la antropología filosófica al frente de una fenomenología; una antropología filosófica muy criticada por su maestro Husserl, quien reprochó tanto el hecho de que el pupilo cercara el método fenomenológico entre fuentes psicologistas de comprensión y abstracción afectiva, así como el hecho de ubicarlo como fuente de aprehensión afectiva de los valores, el cual, evidentemente, deviene un personalismo ético. La cuestión más notable para este primer intento de comprensión antropofilosófica, y que pone en marcha el giro antropológico, no es, como algunos aseguran, una suerte de apercepción originaria, o bien, una aprehensión primaria del cuerpo, del cual hay una supuesta apertura a comprender al ser humano desde distintas facetas, las cuales desenmascaran en sí un solo significado perceptivo, y de la cual se estructuran todas las formas posibles de culturas que son arraigadas por la comprensión humana, sean el uso y abuso del cuerpo, la enfermedad física y mental, hasta la empatía —en sentido fenomenológico—.[24]

Hay que obviar, por otro lado, el hecho de que esta antropología filosófica busca, de alguna manera, reestructurar (si no es que enmendar) un perfil fenomenológico o de método fenomenológico meramente unitario, donde se estructure una evidencia, si es posible *a priori* desde un marco ontológico, el cual ha de unirse directamente al *ethos* o carácter del propio ser humano; esto es, que desde lo ontológico se comprenda un desglose ético y viceversa. Por tanto, la antropología filosófica de este autor parte, por un lado, desde el ser humano como un *hecho*; no como objeto, sino como un hecho de comprensión múltiple. Esto da la pauta para comprender que, si el ser humano es el hecho de comprensión dado según su propia esfera, entonces ha de com-

[24] En otras palabras, Scheler no auspició la antropología filosófica para que Husserl la reprochara y la estudiásemos con ojos husserlianos y desde una perspectiva corporal. Como se verá más adelante, la *empatía* es un concepto de suma importancia para comprender la antropología filosófica, mas no para estructurarla o fundarla, ni mucho menos para pensar que esta disciplina comienza desde la corporeidad. Simplemente se comprende como el estar en sintonía de dos o más sujetos, lo cual da la impronta de comprenderme en la medida en que comprendo al otro, no éticamente, sino ontológica y epistemológicamente. Del carácter empático surge una comprensión ética en la simpatía. De ambas posturas, por tanto, pretenderemos fundamentar una comprensión analógica.

prenderse, en primer término y fenomenológicamente, su esencia. Por otra parte, de su esencia se ha de comprender la multiplicidad de interpretaciones (vivencias, estudios, análisis, experiencias) que plantean al ser humano como un ser complejo, único y unitario, y en ese punto ya sería posible comprender fenomenológicamente su estructura corporal, ya sea a través de la empatía-simpatía, de los usos y de los abusos del cuerpo mismo.

> Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia, hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto hombre".[25]

Así, parece que hemos de partir desde un estrato fenomenológico, pues Scheler busca la esencia del ser humano. Si la podemos encontrar, entonces comprenderemos metódicamente el qué o el conjunto de esencias que comprenden objetivamente al ser humano. Ante esto, es posible destacar que, dado que la antropología filosófica se pregunta por la esencia del ser humano, entonces hay principios fenoménicos que nos motivarían a comprenderla, tales como el carácter intuitivo del sujeto, el cual no es sino la aprehensión afectiva del ser humano. Esto nos hace pensar que, de lejos, la esencia del ser humano es el amor, pues Scheler advierte muchas veces que no es posible pensarlo como un objeto, pero sí como un contenido de valores. Si el ser hu-

[25] M. Scheler, *La idea del hombre y la historia*..., pp. 9-10.

mano no es un valor, sí porta valores, y los valores, al fin y al cabo, son meras esencias.

Por lo tanto, los actos son la evidencia de la cualidad esencial del ser humano; una evidencia que traza, a su vez, un sinfín de conexiones de esencia por las que el ser humano pasa para comprenderse. Las conexiones de esencia son marcos *a priori* que se intuyen fenomenológicamente y que evidencian ciertas fuentes de valor; en otras palabras, las conexiones de esencia únicamente son intuidas por el ser humano, y son lo que permite cierta correspondencia o referencia de extensión axiológica. De ahí, surgen referencias estéticas, políticas, culturales, y en el caso de la antropología filosófica, las relaciones que el ser humano halla en su haber por el mundo (biológicas, médicas, físicas, químicas). Asimismo, la relación que el ser humano halla con otros seres de la realidad se encuentra en las conexiones de esencia, pues animales y plantas también son depositarios de valor, y el ser humano ha de comprenderlos en su reconocimiento axiológico.

Lo anterior nos hace insistir en el carácter unitario de la antropología filosófica scheleriana. Scheler era consciente de los intentos por dar un fundamento o dar una exclusiva problemática a las ciencias humanas —*Kulturwissenschaften* en Windelband y Rickert, y *Geisteswissenschaften* en Dilthey, discusión, por cierto, a la que más tarde Cassirer se unió—, por lo que pensó que, si se trataba de estudiar al ser humano, estaría obligado a comprenderlo en la medida en que lo explicaba. Es decir, la antropología filosófica es un intento de estudiar al ser humano desde una perspectiva o comprensión humanístico-social, pero sin perder la perspectiva o explicación científica. Y esto ha de lograrse desde un intento de *mediación*, o bien, desde una pauta metódica que busque hacer realizable una respuesta por el propio ser huma- no. En primera instancia, esta pauta podría ser la fenomenología, pero no lo lograría sin el sustento de la *historia* del ser humano, la cual, similar a Dilthey y a Nietzsche, funge como una genealogía de los caracteres del ser humano y su relación con las ciencias, o bien, como las formas en que se ha interpretado al propio ser humano a lo largo del tiempo.

La historia del ser humano sirve a la antropología filosófica para comprender cómo han cambiado las nociones del humano, para abrir expectativas ontológicas y éticas, y, sobre todo, para dar una conciencia de sí en tanto que ser humano y para la vida. "Una historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser, debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre [...] se orienta hacia una creciente *exaltación* de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, exaltación que se verifica en puntos señalados de la historia y en forma de renovados empujones."[26]

Al pensar en una antropología filosófica que busca ser unitaria en sí misma, Scheler procura, a su vez, el trasfondo ético por el que se desarrolla y procura una esfera ontológica que evidencia la constitución esencial del dicho trasfondo; asimismo, busca la estructura y esencia del ser humano en relación con las plantas y con los animales, para ver que la única diferencia que hay entre él y los demás es una diferencia ontológica de grado, por lo que tendría que ser consciente de sí y del privilegiado lugar que ocupa en el universo, y del contenido esencial que éste en sí tiene. Este puesto en el cosmos es metafísico; se encuentra más allá de sí, pero para descubrirlo tiene que ir al propio ser humano. Más allá de las condiciones orgánicas que se hallan entre el ser humano, los animales y las plantas, se encuentra la esencia del primero, la cual permite que su ser se desenvuelva en el cosmos.

El ser humano aspira a conocerse en su totalidad: a conocer su estructura física, sus condiciones ética y política, su estructura ontológica y su aspiración a la *eternidad*. El máximo peldaño de la persona pertenece al santo, quien es capaz de conocerse y de comprender la totalidad axiológica del mundo; pero necesita conocer más. El santo debe dar un salto metafísico que supere las funciones técnicas, psíquicas y biológicas de su estructura, es decir, que las comprenda como propias del ser humano y de la vida para aprehenderse como responsable de su condición.

26 *Ibidem*, p. 25.

El salto metafísico lo transforma en un ser distinto de su condición de persona, y Scheler lo llama *espíritu*. En primera instancia, Scheler apela a la revelación y experiencia de lo divino para comprender la constitución de *éste*. Para ello, dimensiona el carácter de la *humanidad*, y de acuerdo con *él*, *ésta* depende de sí para atisbar una posible salvación teísta y evidenciar el principio de solidaridad.

Ahora bien, antes de trazar un sesgo entre lo ético y lo ontológico, hay una instancia que comprende un paso de lo ético a lo religioso, lo cual incursionará hacia la metafísica del hombre. Por tanto, Scheler dimensiona al menos tres esferas distintas —la ética, la ontológica y la religiosa— que convergen y procuran dar trascendencia al ser humano, mediante el sentido de la humanidad. Así, la humanidad se advierte como el cúmulo de seres humanos que son conscientes de sí y de su prójimo. La humanidad es la realización de los valores y el máximo auge del amor, pues busca comprenderse intencionalmente con otros en la medida en que los comprende, y es en la comprensión donde el amor se resguarda. Esta conciencia, o bien, saberse en la medida en que hay un saber del otro, debe tener una aspiración a ser más allá de lo que se es con el otro. De esta forma, Scheler piensa que la humanidad no se centra únicamente en lo humano como apercepción originaria o como sintonía constitutiva; antes bien, la humanidad debe plantearse ciertas aspiraciones a través de su acción, las cuales deberán plantearse su propio porvenir y su sentido de paz. En otras palabras, la humanidad requiere una reintencionalidad para colmar su conciencia. Scheler cita como ejemplo la Guerra Mundial: si hay guerra, entonces la humanidad debe compensarse a través del sentimiento de paz; ahora bien, si hay una experiencia *a priori* material de paz, entonces hay un porvenir humano que lo dirige a comprenderse como parte de la llamada *humanidad*, a través de su sentimiento de religiosidad.

"La humanidad realizada, presente en un sujeto común real y realmente activo, cesará de confundirse con Dios. Precisamente esta Humanidad, que en la esfera del derecho terrenal ya no tiene nada terreno por encima de ella, que se dispone a excluir en lo posible de las relaciones de sus partes el ciego poco más o menos de la suerte y del azar, necesitará doblemente mirar a un

orden de lo bueno y lo justo, según el cual dé el primer gran paso hacia el verdadero dominio de sí misma."[27]

Por tanto, la humanidad es parte del ser humano, que dimensiona distintas estructuras de él, pero que, a su vez, busca sublimarse como un ente superior a sí mismo, cuya más grande posesión es la *fuerza creadora* de guerra y paz. Por ello, el autor llama *Grand-Être* a la humanidad: el gran ser.

El gran ser —que es la humanidad— es grande por la graduación que posee su vida afectiva respecto a sí mismo. Tiende a abocar los acontecimientos que marcan el porvenir de la cultura como propios, de tal forma que halla el contenido esencial de tales acontecimientos cual contenidos fenoménicos de su haber en el mundo. Así, cada experiencia fenomenológica de la humani- dad tiene como consecuencia o como correlato fenoménico un *pathos* abso- luto que se contiene en la esencia propia de la humanidad. De esta forma, la humanidad poseerá un conjunto de experiencias que ha de marcar siempre su porvenir. Estas experiencias, de acuerdo con Scheler, humanas en sí, son evidencia de la fragmentación que la persona tiene respecto a la historia. Es decir, el ser humano, al igual que en Dilthey, actúa en función de un mundo histórico, que lo define cual espíritu, según la *categoría* de su experiencia del mundo. En cambio, para Scheler, la experiencia que marca al ser humano es axiológica y se traza según la historia evidencie su existencia. Por ello, Scheler menciona que la aspiración principal o axiológicamente histórica que el ser humano tiene es al grado de *eternidad*; de lo contrario, simplemente estaría en un trazo axiológicamente negativo hacia la violencia y la guerra. Así, por otro lado, se comprende que las decisiones que el ser humano tome tienen inexorablemente una consecuencia axiológica. Asimismo, se entiende que los fenómenos humanos son irrepetibles y adquieren una dimensión ontológica de comprensión histórica.[28]

Por tanto, la humanidad ha de elucubrar sus actos históricos desde una perspectiva ética que condicione su estructura ontológica. Para ello, el autor se sirve de dos conceptos que advierten la gradación del ser humano en su

[27] M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 39.
[28] *Ibidem*, pp. 37-38.

experiencia: la *revelación* y el *panenteísmo*. Estos conceptos marcan la experiencia fenomenológica de lo divino, y, de acuerdo con Scheler, fundamentan una suerte de fenomenología de la religión (de las formas simbólicas de la experiencia religiosa, de la revelación de Dios en el ser humano) o metafísica de la religión,[29] la cual desemboca en una antropología de la religión, que tiene como prioridad el desglose de la persona y su sublimación en la forma del *espíritu*.[30]

En todo caso, como experiencia fenomenológica de lo divino, la revelación tiende a resguardarse en la imagen del ser humano a través de un panteísmo sublimado en la unión cósmica con Dios, de forma tal que se advierta en el ser humano la fuerza intelectiva de Dios en su haber por el mundo. Por lo tanto, esto abre la posibilidad de pensar que el santo, quien es la persona que comprende intelectiva y emocionalmente a Dios, se sublima por y en Dios, de forma que, al hallar su aspiración a la eternidad, o bien, resguarde los valores religiosos en el cosmos o se evidencie su existencia materialmente *a priori*. En efecto, esto advierte que la persona sublimada busca una omnicausalidad divina en el mundo mediante lazos afectivos con la humanidad. Esta omnicausalidad, que es un conjunto de conexiones de esencia donde se evidencia la unión ser humano-Dios, tiende a comprender una omnipresencia personal y una intencionalidad metafísica del ser humano-Dios para con el cosmos. De ahí que surja la comprensión del ser humano en tanto que espíritu, el cual se desenvuelve como *metafísica del hombre*.

De la antropología filosófica a la metafísica del hombre

Hay que recalcar lo dicho anteriormente. La antropología filosófica que busca fundar Scheler tiene que ser de carácter unitario, por lo que es necesario plantear qué relación comprende el ser humano respecto a las variadas visiones —científicas, culturales, religiosas— que hay acerca de él. De acuerdo

[29] *Ibidem*, pp. 60-98.
[30] *Ibidem*, pp. 99-300.

con el autor, las ideas de ser humano habidas hasta el momento no son unitarias, por lo cual la antropología filosófica tendría que comprender la *esencia* humana en relación con las plantas y los animales, con la esencia vegetal y la esencia animal. En parte, esto puede ser razón suficiente para que el ser humano comience a comprenderse como un ser sublime, de tal manera que emprenda una búsqueda por su puesto metafísico en el cosmos. Asimismo, la comprensión de la esencia de las otras especies orgánicas abre el respeto y la consideración moral, las cuales, de acuerdo con Scheler, son *formas de vida*, por lo que, al ser tales formas, hay un claro contenido axiológico en plantas y animales que tiene que ser percibido o experienciado fenomenológicamente, para reconocer, a su vez, su puesto en el cosmos.

Para ello, no hay que perder de vista que el ser humano tiene una estructura natural, por lo que sería extraño, si no es que imposible, desprenderse de su carácter natural del mundo. En todo caso, lo que Scheler busca comprender es que, si se parte de una estructura común o de función común respecto a los demás seres orgánicos, el ser humano reintencionará a sí mismo con una visión distinta de su estructura natural. El problema que el autor ve es el problema de la conciencia del mundo o bien, el problema de la visión del mundo. La solución, aunque metódicamente fenomenológica, es que cualquier visión mundana que gire en torno al ser humano deberá comprenderse siempre bajo presupuestos éticos, epistemológicos y ontológicos, para no perder de vista la estructura intencional de conciencia del mundo y de sí que el ser humano posee. De manera que esto auspiciará que la relación que el ser humano tiene con el llamado mundo biopsíquico advierte que el ser humano es un ser para sí, un objeto que tiende a verse en el mundo como un ser orgánico-espiritual, cuya fuerza auténtica de comprenderse gira en torno a su carácter de autonomía. Es decir, el ser humano puede desprender su conciencia tanto orgánica como espiritual de sí, lo cual advierte como un fenómeno vital y como un fenómeno espiritual. Esta aptitud de independencia procura al ser humano un carácter de ser autónomo, gradualmente, entre los demás

seres orgánicos del universo. Esta doble independencia humana es llamada por Scheler *protofenómeno psíquico de la vida*.[31]

Así, abre la pauta para comprender al ser humano, tanto desde las similitudes como desde las diferencias que posee respecto a las plantas y a los animales. El primer concepto que analiza, en relación con las plantas, es el de *impulso afectivo*. El impulso afectivo es un estadio primordial y básico para la vida orgánica, en el cual no hay una función absoluta de la conciencia; es decir, la vida orgánica se mantiene inconsciente en y de su existencia, de su actividad vital y de su haber en el mundo. Por lo tanto, el impulso afectivo únicamente advierte cierto vacío anímico-afectivo, esto es, sin sentimiento ni impulso (intuición animal), lo cual únicamente evidencia al ente como un fenómeno arrojado en el mundo. Sin embargo, lo peculiar de este estadio es que, al ser propio de las plantas, éstas se adaptan fácilmente a su medio, por lo que no hay implicaciones sensitivas, sino meras reacciones orgánico-vitales; no hay rasgo de vida instintiva, sino un mero impulso genérico de crecimiento y reproducción. De cualquier modo, el estadio del impulso afectivo de las plantas simplemente cumple con la mera función de vivir en el mundo.

> Por tanto, la planta demuestra de la forma más clara que la vida *no* es esencialmente 'voluntad de poder', sino que el impulso de reproducción y muerte es el impulso originario de toda vida. La planta ni elige espontáneamente su alimento, ni se comporta de forma activa en la fecundación: es fecundada pasivamente por el viento, los pájaros y los insectos, y como por lo general el alimento que necesita lo prepara ella misma a partir de la materia inorgánica que en cierto modo está por doquier, a diferencia del animal tampoco necesita desplazarse a determinados lugares para encontrar alimentos.[32]

De esta manera, Scheler demuestra, por un lado, la estructura esencial del ser de la planta. El impulso afectivo es la esencia vital de la planta en tanto

---

[31] M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Barcelona, Alba, 2000, p. 36.

[32] *Ibidem*, pp. 38-39.

que permanece en su estado extático, es decir, según su condición ontológica primordial en el cosmos o bien, según se reafirme su carácter de *excentricidad* desde su ser hacia el mundo. Esto advierte, por otro lado, que la planta sabe más de la unidad de la vida, en términos metafísicos, porque para sí misma representa y evidencia sus condiciones naturales de ser en el mundo.

Ahora bien, el impulso afectivo en el ser humano se muestra como el conjunto de principios de sus actos fisiológicos e impulsivos, es decir, sus necesidades básicas preculturales, premorales, preconscientes, en fin, prefenomenológicas. De acuerdo con Scheler, el impulso afectivo en el ser humano funge al lado del *principio de resistencia*, esto es, como un límite ontológicamente marcado en la realidad, entre la intuición interna (estructura epistemológica de la persona) y la intuición externa (mundo circundante y saber de otros), de forma que tiende o debería aspirar a desarrollarse gradualmente para marcar cierta conciencia de sí y para establecer cierta convergencia entre él y la planta en general.[33]

El segundo concepto con el que el autor compara al ser humano con los otros seres orgánicos es el *instinto*. Anteriormente, comentamos que, según Scheler, hay una interpretación del ser humano que marca al instinto como su esencia. No obstante, busca comprenderlo como parte primigenia de la conducta humana; esto, siempre que se piense en el instinto como un eje de observación meramente descriptivo, por lo cual hay un desglose de ciertos principios[34] que evidencian el punto de partida que fomentan el autoconocimiento o el reflejarse como objeto de experiencias que implican un saber de sí.

Entre estos principios se encuentran el principio de nutrición y de reproducción sexual. De acuerdo con Scheler, el ser humano comienza una apertu- ra primitiva por el mundo mediante la necesidad del alimento y la necesidad de mantener el orden de su especie. Esto conlleva al siguiente principio: dado el movimiento humano de supervivencia y conservación de su especie, su instinto hace que mantenga un *ritmo fijo* de dicho movimiento; es decir, dadas

[33] *Ibidem*, pp. 42-43.
[34] *Ibidem*, pp. 43 y *ss.*

las principales necesidades que permiten la existencia humana, esta especie procura conservar, a su vez, un ritmo de alimentación y un ritmo de reproducción, lo cual se comprende en tanto que acción fáctica. El ser humano, por lo tanto, se nutre y se reproduce no por una cuestión de estructura fisiológica, sino para mantener su estancia mundana *en* el presente, para hacerse siempre presente y para mantenerse a la expectativa de las complicaciones (amenazas de otras especies, amenazas de guerra entre la misma especie, conflictos de orden natural) que pueden llegar a suceder en su haber por el mundo.

El siguiente principio instintivo detectado por Scheler es el instinto innato. Este grado instintivo supone al ser humano como listo para cualquier *eventualidad*, sea positiva o sea negativa. Este instinto se lleva a cabo a través de la memoria asociativa, la cual nos hace pensar que el ser humano comienza su escisión respecto a los animales y a las plantas. La memoria asociativa, se- gún el diálogo que el autor emprende con ciertos investigadores psicológicos y sociológicos, está dirigida a quienes realizan su conducta sistemáticamente; es decir, la memoria funge como motor de modificación de comportamiento en el ser humano, con el fin de prepararse de distintos modos (nómada, há- bito, comodidad) para reaccionar mental y físicamente ante cualquier evento que pudiera cambiar su facticidad.

Finalmente, surge el *principio de la inteligencia práctica orgánicamente determinada*. Este principio comprende el acto de elección y la facultad de elegir. En un momento gradualmente superior, el ser humano desarrolla esta facultad a través del preferir. El ser humano, consecuentemente, prefiere cómo realizar sus actos instintivos: elige nutrirse, pero prefiere cierto tipo de alimentos sobre otros, lo cual conlleva a comprender la nutrición como depositario de valores vitales; elige reproducirse, pero prefiere incluso con quién hacerlo, de modo que el acto sexual es visto como un bien axiológico, según la escala de valores vitales y éticos. Este principio comprende al ser humano como un ente gradualmente distinto de los animales y de las plantas (aunque puedan evocarse algunas conductas similares respecto a ellos), de modo que llega a evidenciarse en su núcleo espiritual o bien, en forma de intuición sensible; esto es, a través de la captación y aprehensión de valores.

Así pues, al tener presente los conceptos que comprenden tanto al ser humano como a los animales y a las plantas, naturalmente, surge la cuestión por el sentido del primero y la diferencia que marca respecto a los demás. De manera tajante, Scheler dirá que la única diferencia que hay entre el ser humano y los demás seres orgánicos es una diferencia esencial de grado. Esto quiere decir que él y los demás son ontológicamente diferentes o bien, que hay límites ontológicos que cada ser posee respecto a sí mismos y entre ellos mismos, los cuales permiten su propio desenvolvimiento por y en el mundo. Asimismo, esta diferencia ontológica de grado tiene la peculiaridad de que, en el ser humano, hay una noción de ser en el mundo bajo presupuestos que terminan por objetivarlo o redirigir su mirada hacia sí mismo. Por lo tanto, esta peculiaridad es el punto primordial por el que la antropología filosófica tiene que partir en forma de metafísica del hombre.

> La esencia del hombre y lo que puede llamarse su *puesto singular* está *por encima de* lo que se denomina *inteligencia y facultad de elegir*, y tampoco se captaría imaginando un acrecentamiento cuantitativo, ni siquiera infinito, de esas dos facultades. Pero su esencia tampoco se captaría si lo novedoso, lo que hace que el hombre sea hombre, se concibiera exclusivamente como un nuevo estadio esencial de funciones y capacidades *'psíquicas y vitales'* que viniera a sumarse a los estadios psíquicos que son el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa, la inteligencia y la facultad de ele- gir, y cuya elucidación, por tanto, sería competencia de la psicología y de la biología.[35]

Más allá de las condiciones orgánicas que pueden estructurar y advierten una similitud con los seres orgánicos, se encuentra la esencia humana, la cual permite que su ser se desenvuelva en y por el mundo desde sí mismo. Además, esto indica que hay un salto metafísico de las funciones biológicas —como las que defines la estructura fisiológica y las capacidades naturales humanas—, de las funciones técnicas —como las que definen los métodos para el progreso de la humanidad o las que describen al ser humano cual máquina— y de las funciones científicas, en general —como las que defi-

[35] *Ibidem*, p. 66.

nen al ser cuantitativamente— que se realizan en el propio ser humano y se encuentran en función de la vida. Este salto no es sino una experiencia fenomenológica realizada por la persona —el santo, particularmente— para sí misma. El salto metafísico que advierte la distancia entre el ser humano y los demás seres orgánicos, así como de las definiciones que se hacen de él es una intuición de la esencia del ser humano desde sí mismo. Entonces, es posible comprender que hay una sublimación de la persona en la medida en que es objeto de sí misma. El resultado de tal sublimación es un modo de ser distinto del de todas las concepciones de persona que se tienen, y es el ser del *espíritu*.

Metafísica del hombre: espíritu y panenteísmo

De acuerdo con Scheler, del espíritu emanan dos concepciones de panenteísmo. La primera surge desde la fenomenología de la religión y la segunda, desde la concepción ascético-metafísica del espíritu. No obstante, ambas concepciones tienden a evidenciar el sentido de la metafísica del hombre, la cual podría interpretarse como metafísica del espíritu o bien, cual *fenomenología del espíritu*.

Scheler concibe la metafísica del hombre desde la sublimación de la persona en forma de espíritu. El espíritu, concepto heredado de Dilthey, quien, a su vez, lo heredó de Hegel, pertenece a una esfera de *raciocinio esencial*, mas no existencial. De esta manera, Scheler indica que el espíritu porta de suyo un fuerte peso fenomenológico, de modo que, al concebir su propia esencia, el espíritu carga consigo sus propios horizontes intencionales de proyección cósmica. Esto es, el espíritu se concibe como libre de ser en el mundo en la medida en que se comprende en tanto que espíritu. Así, este ser tiene una apertura de experiencia de sí, de ser mundo y de ser sí mismo, por lo cual la actitud o conciencia fenomenológica a desarrollarse en él tiende a ser una *supraconciencia cósmica*, o sea, un saber superior de sí en el cosmos, pues es y sabe del cosmos desde su singular puesto.

Veamos la primera concepción de panenteísmo. Según el autor, al desarrollar tal supraconciencia cósmica, se realiza una concepción de analogía por atribución, donde hay una jerarquía que define el lugar de pertenencia de Dios respecto al ser humano y viceversa, y una copertenencia del ser humano en, para y con Dios. Esta analogía, asimismo, implica que en el espíritu hay una absoluta independencia existencial respecto a Dios, y tal independencia se advierte a través de la aprehensión religiosa del espíritu según la experiencia divina que comprenda en su haber cósmico. Así, hay una apertura de vivencia o conciencia espiritual en la realización de actos que hacen fenomenológicamente evidentes todos los objetos intencionalmente religiosos. En todo caso, arguye Scheler, hay una vivencia de la espiritualidad para concebir la espiritualidad de Dios, la cual es una dación inmediata del mismo que comprende un conocimiento inmediato del núcleo de Dios. En otras palabras, se comprende intencionalmente a Dios desde una esfera que dimensiona absolutamente su intelección o su conocer *suprapersonal*, la cual se decanta según la resistencia habida entre el carácter volitivo o de la vida afectiva, y el carácter meramente dado por la creencia y la fe de Dios. Así, esta resistencia evidencia el *a priori* material de la experiencia de Dios en el núcleo del propio espíritu, por lo que en la dación divina se halla tanto una percepción de sí como una conciencia de Dios en sí mismo, lo cual, a su vez, abre la pauta para que haya una reciprocidad para con Dios; es decir, para que Dios perciba y experiencie fenomenológicamente al espíritu, con el fin de evidenciar su *a priori* material, pero en Dios mismo.

Como consecuencia de la coexperiencia fenomenológica Dios-espíritu, hay una sublimación superior al de la persona respecto al espíritu, que no es sino el propio acto de atribución del espíritu para con Dios, que es, a su vez, una experiencia fenomenológicamente religiosa.

> Con la palabra *espíritu* se designa algo que el hombre, por la experiencia, sólo encuentra o al menos puede encontrar en y dentro del mundo, y por cierto en la parte del mundo *que es él mismo*. Pero ¿cómo llega el hombre a pertrechar a Dios como fundamento del mundo entero (que, sin embargo, no es sólo espíritu, sino que fuera

del espíritu contiene grupos de hechos completamente distintos y *especies de causas* totalmente distintas) con un atributo positivo que sólo se encuentra en una parte del mundo tan *pequeña* como es el género humano, una raza en este pequeño planeta, abandonado cósmicamente? Como la espiritualidad de Dios no se puede desarrollar analíticamente, en absoluto, del concepto del *ens a se* o de la santidad, existe un motivo con sentido para admitirlo (tanto en una relación objetiva como con referencia a una motivación con sentido) sólo en el caso de que el hombre —con total independencia aun del supuesto de la existencia de Dios— intuya y viva como *penetrado de espíritu* no sólo a sí mismo, sino también al mundo entero. Sólo si el compendio de actos y correlatos de actos con sentido, encontrado en el hombre, que se llama "espíritu" es *más* y además otra cosa que un *mero* "trozo" o una "parte" del mundo, es posible atribuir analógicamente a Dios *espiritualidad*.[36]

Así, los *atributos* analógicos del espíritu advierten a éste como un ser infinito, por la vivencia dada con, por y en Dios. Esto, naturalmente, haría pensar que las cualidades inmanentes de Dios son concebidas por Él para el espíritu, pues este último es quien tiene una recepción directa de Él, pero, a su vez, *son* o mantienen su inmanencia en Dios, por la misma razón, es decir, porque el espíritu *es* en y por Dios. Estas cualidades son, obviamente, de esencia, y se comprenden según número, tiempo, espacio y magnitud.[37] Estos atributos advierten predicados formales o bien, juicios que dimensionan un significado referido al conocimiento epistemológico y ontológico-metafísico de la infinitud de Dios, en el cual, dada la recepción espiritual, surge un reflejo Dios-mente o Dios-espíritu.

Del número, Scheler piensa en Dios como *Uno* que es innumerablemente infinito; se acerca a la noción neoplatónica del Uno y su intelección humana. Del tiempo, el autor comprende a Dios como *eterno*, por lo cual advierte un grado esencial de superioridad, a saber, la *duración*. Según Scheler, Dios mar- ca su independencia respecto al tiempo, por lo que la duración, como grado de superioridad de intuición de esencias, es inmanente para su mente y se

[36] M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*..., p. 124.
[37] *Ibidem*, pp. 134-136.

refleja a través de su materia y su energía. Así, Dios evidencia su eterna duración, porque se piensa *supratemporal* e *intratemporal*; en cambio, si dependiese del tiempo, es decir, si fuera temporal o intemporal, entonces sus atributos se verían limitados por su propia cualidad existencial, y dependería, a su vez, de un atributo meramente histórico, para lo cual tendría que comprenderse a través de cierta categoría intelectiva para evidenciar —a la fuerza— su presencia cósmica. En otras palabras, Dios no puede tener historia, pero tampoco puede pensarse ahistórico, sin historia ni históricamente fragmentado; antes bien, Dios es la historia misma. Por tanto, el espíritu scheleriano, distante del hegeliano, no busca ser reflejo de la historia que objetiva para alcanzar la eternidad a costa de su comodidad moral, irreligiosa o política; antes bien, el espíritu scheleriano busca reivindicarse históricamente a través del significado óntico de la historia de Dios, porque busca comprenderse analógicamente con Dios.

Del espacio, Scheler piensa en Dios como un ser *ubicuo*, es decir, omnipresente, no inerte y con unicidad acosmística. Esto se refleja mediante la unión afectivo-acosmística que el ser humano comprende con Dios, de modo que, al mismo tiempo, se piensa cual microcosmos y mundo circundante de Él. Por último, la magnitud advierte que Dios, en su infinitud, ocupa metafísicamente cualquier propiedad física. Similar al panteísmo de Schelling, quien piensa que el Absoluto fundamenta la esencia de las cosas en el aparecer de éstas, Scheler atribuye la objetividad fenoménica desde la esencia de Dios, la cual es inmensa, inmensurable. De ahí surge la cuestión ontológica de que hay una participación del ser de Dios, tanto mental como metafísicamente, en todo orden de lo real. Se comprende Dios, porque se piensa ubicuamente en las cosas. Si hay conocimiento de las cosas, entonces debe haber en ellas un conocimiento, aunque sea mínimo de Dios ahí, de forma tal que, entre el ser, como *summum bonum* o referido según su esfera de lo real —ontológica—, y Dios, según sus cuatro cualidades y su propia dimensión en el orden de lo real, debe darse por absoluto, no objetivante, sino fundante de valores y vivencias axiológicas, un Dios-ahí en el espíritu.

Consecuentemente, los atributos de Dios respecto al espíritu fundamentan en este último una *omnicausalidad* que dimensiona un orden analógico de *creación*. Es decir, la creación divina sugiere en el espíritu, a través de la intelección de Dios, una creación analógica según los actos del propio espíritu. Todo lo que el espíritu realiza tiene una causa superior dada por la intelección de Dios. Esto, finalmente, implica que en el espíritu hay un acto de manifestación divina: la *revelación* como experiencia fenomenológica de Dios o como intuición material *a priori* de Dios; una percepción de la esencia de Dios *en* el espíritu.

Por un lado, la experiencia fenomenológica de Dios en el espíritu evidencia la noción analógica Dios-espíritu; asimismo, es una fuente intencional de resistencia entre ellos, pues, según el autor, la analogía procura al espíritu redirigirse por y reconstruir el mundo. Además, la analogía procura en el espíritu un *pensar* en Dios cual ser *originario*, cuya apercepción originaria es dada en el corazón, y cual ser querido por él; esto es, pensar en Dios como lo que el espíritu quiere llegar a ser, no según la existencia volcada en el espíritu, sino según la vivencia recíproca del espíritu en la mente de Dios. Por otro lado, la experiencia fenomenológica de Dios, al trazarse intencionalmente en el espíritu, se piensa en él como la creación perfecta de Dios, por lo que él mismo, al ser intuido, también intuye la esencia del espíritu, cuya evidencia material *a priori* pende siempre de su voluntad libre de amar a Dios, de la bondad divina y del amor recíproco de éste al espíritu.

> Pues sólo si añadimos a la idea del "crear perfecto" así obtenido, elevándola al modo de querer de un ser *a se et per se* espiritual infinito, la idea, fundamentalmente distinta, de un *"crear originario"*, nos aproximamos *per analogiam* a la relación fundamental real de Dios y el mundo. Ser creado es el llegar a ser de una cosa real mediante un querer que, sin *ninguna* materia que le estuviera dada (bien por sí o no), crea completamente "de la nada"; un modo de expresarse analógico, en el que sólo se manifiesta la consideración límite que es el origen de la doctrina teísta.[38]

[38] *Ibidem*, p. 171.

La revelación como acto religioso y como experiencia fenomenológica es la pauta más importante para comprender el panenteísmo scheleriano, pues se devela como el conjunto de intenciones religiosas del espíritu que son autorreferentes a y en Dios. Así, Dios, como fenómeno o como una esencia, se intuye por sí mismo, lo cual, arguye Scheler, es tener a Dios en el espíritu cual contenido y objeto de todas sus experiencias. De esta forma, se realiza la idea de Dios figurada hacia algo intencional en sí y dirigido a Dios, como una intuición pura *a priori* que implica ver a Dios en tanto que modelo o líder esencial depositado en la mente del espíritu.

Por lo tanto, la revelación es trascendencia intencional, cuya condición de posibilidad es hacer realizable lo divino y pensar en lo divino como un ente que busca entregarse al ser humano, al espíritu. La revelación es la dación de lo divino, de su esencia, que se ha de intuir en el propio acto religioso, y que ha de evidenciar la *constitución* del propio espíritu; esto es, una actitud trascendental o fenomenológicamente divina en el espíritu. Dios siempre ha de encontrarse en la voluntad del espíritu para procurar un *ethos* religioso[39] que procure el conocimiento esencial de Dios mismo, según los distintos grados de aprehensión esencial que el espíritu realice. Entonces, el panenteísmo scheleriano estructura el orden de trascendencia *unitaria* de la visión del ser humano en su totalidad; ordena la dimensión fenomenológica de trascendencia religiosa y ética en distinta gradación, pero siempre con una referencia al propio ser humano. "La revelación como tal —en el sentido más amplio de la palabra— es sólo el tipo de donación, estrictamente correlativa a la esencia del acto religioso, de algo real de esencia divina en general. Ella, como tal *tipo de donación*, se extiende tanto como la religión en general; y en

[39] En primera instancia, es posible comprender el *ethos* religioso como el modo de ser propio de la persona santa. De ahí es posible pensar que los valores religiosos, como la beatitud, la gracia o la divinidad tienen una conexión directa con este *ethos*. Por otra parte, es menester comprender que el *ethos* religioso es cambiante en la medida en que la persona santa se sublima para tener una experiencia de Dios, por lo que este *ethos* vuelca su sentido primigenio a Dios. En otras palabras, el *ethos* religioso es propio de la experiencia de Dios, y es lo que sublima al santo a comprenderse como espíritu, de manera que este modo de ser se vuelva próspero y *duradero* en la medida en que el espíritu es consciente del lazo metafísico que hay con Dios.

esa medida abarca también la oposición completamente distinta de la *religión verdadera* y *la falsa*."[40]

Ahora bien, de la concepción religiosa del panenteísmo es posible pasar a la concepción ascética, que también figura una metafísica del hombre. Scheler continúa con el concepto de resistencia y, según él, el espíritu se halla en constante resistencia, ya no con Dios, sino con la propia realidad. Este principio implica un movimiento inmediato del espíritu en la realidad, con la intuición interna y con la intuición externa; ambas como el puente del salto de la persona al espíritu, pues el ser espiritual mueve fuerzas de la realidad según convengan sus propias dimensiones. Esto es, el espíritu tiende a concebir inmediatamente la esencia de cualquier orden de lo real, con el fin de comprenderse en la realidad de manera unitaria. Así, en el orden axiológico, el espíritu colma el principio de resistencia de tal forma que la experiencia fenomenológica de cualquier objeto valioso se contenga en la mera aprehensión del espíritu mismo. La resistencia de la estructura fenoménica de un valor se torna en un orden de comprensión cósica, cuya jerarquía traspasa los límites de la experiencia personal a una experiencia espiritual; de la mera experiencia del santo a la revelación divina o panenteísta.

El salto que manifiesta una metafísica del hombre es guiado en *esencia* por la persona, en particular, con su estructura epistémica y con su carácter moral, pues de ellas emanan funciones fenomenológicas que dimensionan a la persona como un ser vital, psíquico, ético y suprapersonal; funciones que la dimensionan como un ser de vivencias, cuyos horizontes de proyección intencional advierten la búsqueda del sentido: el de su vida moral, el de su vida afectiva, entre otros. Esto propicia que la resistencia mantenga un orden o armonía en el núcleo de la persona, de modo que comprenda su unicidad en el mundo. De acuerdo con el autor, el carácter propio de la persona, al igual que la resistencia, tiene que sublimarse para comprenderse desde su puesto singular. Esto auspicia, como hemos visto, el espíritu.

[40] *Ibidem*, p. 207.

Naturalmente, una cuestión que podría plantearse sería si hay una diferencia entre la experiencia fenomenológica de la persona y la del espíritu, y de haberla, cuál sería. En primera instancia, la experiencia fenomenológica de la persona radica en la aprehensión axiológica: su actitud amorosa frente al mundo[41] y frente a otros es lo que la lleva a dimensionar su relación con la realidad. Por otro lado, el espíritu tiene más apertura fenomenológica, pues se sublima con Dios en una suerte de panenteísmo y a través de la experiencia del acto religioso. Asimismo, el espíritu tiende a comprenderse desde la persona, esto es, experiencia su núcleo personal, su mundo circundante o bien, tiene una aprehensión de sí en tanto que microcosmos, lo cual auspicia que este ser, en la medida en que tiene su mundo proporcional con el mundo macrocósmico —relación microcosmos-macrocosmos—, tiene, a su vez, una apertura al mundo: se abre al mundo como si él lo fuera desde su estructura esencial. El espíritu vive, el mundo de la vida desde su *cosidad*, desde aquello que estructura esencialmente su núcleo y el núcleo de la realidad misma. En todo caso, la vivencia del espíritu, al abrirse y tener mundo, es una suerte de *constitución* fenomenológica o bien, una suerte de *supradecantación* de la conciencia amorosa[42] de la persona hasta el panenteísmo del propio espíritu.

---

[41] Hay que recordar que la actitud amorosa es la *constitución* fenomenológica de la persona. Esto quiere decir que el amor hace a la persona y la hace consciente de su núcleo intencional, por lo que, en términos axiológicos, el amor, si bien es ciego de todo valor, es la máxima aspiración que la persona tiene para comprender el orden de lo real. De acuerdo con Scheler, la actitud amorosa es la actitud fenomenológica o trascendental de la persona, y el eje de todas sus intencionalidades, sean vitales, éticas, estéticas, culturales, científicas o religiosas. El amor es, pues, el elemento dinámico que motiva al ser humano a percibir la esencia de las cosas. De ahí que el autor sea tajante al decir que la experiencia fenomenológica o intuición de esencias se da por el corazón.

[42] Hay una diferencia muy fina respecto a la conciencia amorosa y la actitud amorosa. En fenomenología, suele pensarse que los objetos deben ser dados en la conciencia para conocer su esencia. Es, digamos, el carácter de la conciencia intelectiva de la constitución esencial del mundo, y es lo que sopesa el carácter de la llamada *actitud trascendental* o *fenomenológica*. La actitud amorosa *evidencia* una conciencia propia de las percepciones del corazón, del conocimiento de esencias dado mediante una percepción sentimental. En cambio, la esencia, dada por la percepción sentimental, reposa en la conciencia correspondiente a la actitud amorosa; de esta manera, es posible mencionar que el conocimiento de las esencias dadas en el corazón marca fenomenológicamente el sentido amoroso de la conciencia, y a tal llamamos *conciencia amorosa*.

> Sólo el hombre, en tanto que persona, puede *elevarse por encima* de sí mismo, como ser vivo, y a partir de un centro situado, por decirlo así, *más allá* del mundo espacio-temporal, convertirlo todo, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre, pues en tanto, que ser espiritual, es el ser superior al mundo y a sí mismo en tanto que ser vivo. Como tal, también es capaz de ironía y de humor, que implican siempre una elevación sobre la existencia.[43]

Así, algo que el espíritu hereda fenomenológicamente y de manera direc- ta de la persona es lo que Scheler llama *acto de ideación*.[44] El acto de ideación es una aprehensión eidética de la *cosa* o de depositarios de *cosas* que trazan conexiones de esencias. En el espíritu, el acto de ideación surge desde los umbrales de ver las cosas mismas, de la descripción de hechos a través de vivencias y desde la experiencia de la realidad misma. Lo peculiar de este acto es que en el espíritu siempre hay una reintencionalidad hacia sí mismo, de modo que la actitud o, como líneas arriba llamamos, la *supradecantación de la conciencia*, forja una actitud contemplativa esencial distinta de las explicaciones técnicas y científicas, incluso de la que contempla a la persona como un ser esencial de la vida.

El acto de ideación es una aprehensión *unitaria* de esencias; una aprehensión que surge tanto del *logos* como del instinto, que surge tanto de la vida intelectiva como de la vida afectiva del espíritu. Es una aprehensión que desprende al espíritu de sí mismo y de la realidad concreta para comprenderse en tanto que *cosa*; esto es, como una esencia en sí misma. Por tanto, esto auspicia un par de cosas: por un lado, que el acto de ideación es una suerte de supraintencionalidad fenomenológica que evidencia al espíritu como un ser de superación del carácter de la propia realidad; por otro, este acto, dada su función meramente fenomenológica, hace que el espíritu, en la vivencia de sí, capte el momento de su relación con el mundo, de modo tal que, al negar la realidad en sí misma mediante una experiencia fenomenológica de ella, lo único que queda, según el orden de lo real —valores, ser, religión,

---

43 M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos...*, p. 77.

44 *Ibidem*, p. 81.

conocimiento— es el espíritu sin más. De modo que, la ideación, al ser en parte vivencia y en parte separación por la vivencia, es una *epojé* o reducción fenomenológica, no de lo real, sino del espíritu desde y para el espíritu: es el modo ascético de experiencia del espíritu.[45]

Por lo tanto, la metafísica del hombre es ir al hombre mismo, pues este ser, desde su vida orgánica hasta su vida espiritual, es un ser de sublimación y ascetismo. Comprende todas las dimensiones de la vida como una idea de sí, y comprende la vida en sí como algo a realizar por él mismo. Así, la antropología filosófica busca fundamentar una metafísica, porque, así como hay que ir al ser humano mismo, también hay que ir más allá de él mismo, más allá de las definiciones y visiones que lo trazan como objeto de estudio o como objeto central de lo real. Es, pues, una metafísica que busca ser unitaria para el ser humano; una metafísica que vela por la estructura esencial —que es ética— y que busca *fundamentar* más estructuras esenciales del ser humano. Es una metafísica que comprende la concienciación humana que sublima, que objetiva al ser humano por haber experienciado al ser humano; una metafísica que piensa en el humano, no como parte del mundo, sino como una conciencia de sí y del lugar que le corresponde en el mundo, pues, según Scheler, al volver a sí mismo, el espíritu simplemente no mira sino una ligera noción de nada, lo cual nos exhorta a preguntar por qué el ser humano existe. La respuesta, desde el fundamento fenomenológico de las cosas, sería para realizar una conciencia totalmente unitaria: orgánico-vital, psíquica, religiosa, moral, política, cultural, social.

> La tarea de una antropología filosófica es mostrar exactamente cómo a partir de la estructura fundamental del ser del hombre […] se originan todos los monopolios, logros y obras del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de lo justo y lo injusto, el Estado, el gobierno, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la socialidad [*sic*].[46]

[45] *Ibidem*, pp. 85-86.
[46] *Ibidem*, p. 122.

Así, de la concienciación del ser humano, esto es, de la conciencia de sí, del mundo, de Dios y del fundamento de las cosas que experiencia en lo real, surge una *idea de hominización*. Esta idea busca que el ser humano se vea a sí mismo como ser humano: desde sus fuerzas orgánicas, hasta su carácter personal y su sublimación sobre la realidad en el ser espiritual. De acuerdo con el autor, la llamada *hominización* es el último peldaño al que el ser humano aspira después de su sublimación espiritual. Ya no se considera al ser humano como un ser panenteísta; ahora se ha de considerar como la síntesis de la historia misma: el culmen de la idea del progreso moral, del progreso técnico, científico y social. Una síntesis que marca la distancia entre la acción del espíritu mismo y la llamada *evolución del ser humano*.[47] Evidentemente, Scheler pasó de ser un neokantiano unitario y un nietzscheano católico a ser un hegeliano cristiano que nunca logró mostrar su idea completa de antropología filosófica.

Martin Heidegger: la hermenéutica de la facticidad

En esta parte, nos hemos dedicado a estudiar la teoría filosófica de Max Scheler, pues en él siempre estuvo presente el problema del ser humano y la antropología filosófica. Su importancia radica, en primer lugar, en que este autor es el inaugurador de la antropología filosófica como disciplina filosófica, de la cual hay una teoría axiológica muy profunda y la cual desenvuelve una metafísica. Esto nos hace comprender, en segundo lugar, que entre metafísica y ética siempre se encontrará la antropología filosófica.

No obstante, esta teoría fue criticada por Martin Heidegger, quien intentó comprender el problema del ser humano desde una perspectiva muy unívoca en la ontología fundamental. Pero antes de llegar a la ontología fundamental, este autor desembocó un concepto muy fuerte que comenzó a eclipsar todo el giro antropológico: la *hermenéutica de la facticidad*. Demos un brevísimo re-

[47] *Ibidem*, pp. 124 y *ss.*

paso a este concepto para dar cabida al carácter de la hermenéutica analógica de la facticidad humana.

Ontología y hermenéutica: facticidad

Martin Heidegger reitera muchas veces que el problema fundamental de la ontología es el mal planteamiento de la pregunta por el ser. De esta forma, el autor advierte que ontología es, en primera instancia, preguntar sobre el ser en tanto que ser; a diferencia de la ontología, está lo ontológico, que es la mera expresión del ser, la cual surge desde una categoría intuitiva, desde un concepto o desde algo explicativo. Cualquiera que sea la expresión del ser, dice Heidegger, siempre debe haber una marca de su existencia; una marca que debería cimentar el camino a la hermenéutica.

Así, la expresión del ser, en tanto dación ontológica del mismo, se evidencia por el existir propio del ser en cada ocasión. Esta ocasionalidad reitera el existir para sí del ser en tanto posibilidad del existir. En todo caso, esta posibilidad simplemente marca el cómo existir del ser, por lo que la existencia se comprende como posibilidad de ser aquí. A este existir propio del ser Heidegger le llama *facticidad*. Ahora bien, distinto, pero no contrario a la facticidad, está lo *fáctico*, que, de acuerdo con el autor, marca el existir propio del ser para sí o bien, se evidencia como algo que es para sí. Lo que es para sí, según el propio existir del ser, implica un ser-aquí, de forma tal que, al existir en sí, el ser advierte su existir cual vivencia o modo experiencial de ser-aquí. De cualquier forma, lo fáctico siempre se desenvuelve en el ser por su *vivir*.[48]

Sin embargo, surge la cuestión de cómo explicar y comprender o bien, si se comprende o se explica el existir del ser-aquí. De acuerdo con Heidegger, el existir propio del ser evidencia su propio existir en la vivencia del ser, y ésta simplemente se *comprende* dentro de la facticidad misma. Al modo de comprender la vivencia misma del ser, Heidegger le llama *hermenéutica*. La hermenéutica es, pues, una categoría —la cual puede ser intelectiva o de otro modo, *v. gr.*, afectiva o de *pathos*— que busca una captación tanto del ex-

[48] *Cfr.* M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 25-26.

presar como del propio hablar del ser. Expresar es representar, mientras que hablar es comunicar la expresión. En ambos casos siempre se busca la comprensión de la vivencia, por lo que hermenéutica, de acuerdo con Heidegger, siempre será interpretar. Por lo tanto, el autor busca hacernos comprender que se han de interpretar vivencias a través del expresar y del hablar, y que, al interpretar, lo que se hace es captar el contenido de tales vivencias, no de manera epistémica, sino desde una intuición de la propia facticidad, porque el ser busca comprenderse en la vivencia misma. Así, el ser tiende a intuir sus vivencias en tanto que son vivencias del ser en sí mismo dadas desde su facticidad. A la intuición de la vivencia, entonces, se le llama interpretación. Por lo tanto, se interpretan vivencias del ser, dados su hablar y su expresar.[49]

Así, según Heidegger, la hermenéutica, tiende a romper con sus definiciones dadas por su propia historia, de forma tal que busca apoyarse en su sentido *originario*. Esto nos hace comprender que la hermenéutica interpreta el concepto de *facticidad*, y en tanto que interpretación, la hermenéutica se abre a distintos modos de ser. Es decir, el ser que es, en tanto que es, tiene un modo de ser, y de este modo se despliega la interpretación del ser. Por lo tan- to, la labor de la hermenéutica de la facticidad es la de realizar la existencia del ser como expresión o como hablar; es, pues, comprender el modo de ser de ser que aquí es. Es por ello que Heidegger se pregunta siempre qué es y es por ello que se pregunta por el sentido del ser.

Ahora bien, para Heidegger es importante dar un paso allende el propio existir del ser. Busca entender el modo del existir, de forma tal que se vislumbre la manera en que el ser debe ser, o sea, comprender que el ser *acontece*, y al acontecer, el ser se contiene en sí mismo como un receptor de todas sus vivencias y de todas sus proyecciones experienciales. El ser acontece, pues, en el ser mismo, y la forma de comprender su acontecer dado en sí es a través de la interpretación.

[49] *Ibidem*, pp. 27-32.

Hermenéutica y posibilidad de ser

De entender el modo de ser, surge la interpretación, la cual emprende una hermenéutica del ser aquí. Según el autor, esta hermenéutica evidencia los modos en los que el ser acontece, de tal manera que surja cual hermenéutica de los modos de ser aquí, pues, al acontecer (se), el ser se entiende como algo que es.

Es menester resaltar que la hermenéutica del ser que Heidegger plantea es un intento de escisión respecto a la fenomenología, en particular, la que heredó de Husserl y de la que poco a poco se distanció. Si bien la hermenéutica heideggeriana surge de un presupuesto experiencial-eidético del orden del mundo, Heidegger es explícito al mencionar que la vivencia del mundo tiende a ser más receptiva en cuanto al sentido y significado lingüístico y ontológico del mismo, por lo que la hermenéutica, primordialmente, no aprehende. Antes bien, la hermenéutica busca dar explicaciones y busca comprender en la medida en que vive el modo de ser del ente, según su haber en el mundo; es decir, según su realización fáctica, de forma que siempre busque más de una posibilidad de comprender el sentido de su propio existir. Esto, en fin, pretende que la interpretación, más que un modo de ser, sea un conjunto de vivencias propias dadas a partir de la existencia del ser.

> La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse cuándo y hasta qué punto aquélla pide la interpretación propuesta. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.[50]

Entonces la interpretación pertenece o es propia del vivir fáctico, pues para interpretar la realidad es necesario vivir la realidad, y al interpretar la

[50] *Ibidem*, p. 33.

realidad hay una comprensión de ésta. Ergo, interpretar es comprender la realidad. Esta comprensión es referida a la propia interpretación, pues la hermenéutica, al contrario de la fenomenología, pretende ser el fundamento y el objeto de sí misma, de forma que en ella radiquen las explicaciones y comprensiones referentes a los modos de ser y a las vivencias del ser en el mundo.

Si tuviésemos que dar un atisbo complementario a la fenomenología de la constitución, entonces la hermenéutica tendría que dar ese paso de complemento, pues no habla más de intuiciones de esencias referidas al *cogito*; en cambio, la hermenéutica busca una comprensión del ser referida a la comprensión del modo de ser del ser. En otras palabras, la hermenéutica busca evidenciar la referencia del sujeto en el sujeto mismo en tanto que se comprenda como el ente que comprende sus vivencias. En todo caso, la hermenéutica busca que el ser se explicite en sí mismo y que abra la posibilidad de ser en el mundo o bien, de fundar una comprensión experiencial o abrirse a la comprensión del mundo como un conjunto de experiencias dadas por el ser. Esta gama de posibilidades de comprensión es la actitud hermenéutica.

Hay distintas posibilidades de ser; hay distintos modos de ser. Es posible ser de tal o cual modo. No importa, pues lo que realmente interesa es que el ser *acontezca* en su existencia mundana, que acontezca fácticamente, y que de su facticidad emane su conciencia de ser como haber previo, una conciencia que evidencie que la posibilidad de ser es un simple arrojarse en algo que *a priori* ya constituía fenomenológicamente otra cosa, y cuya evidencia era un conjunto de daciones de significado, de modos y juicios. Seguro se cuestionará sobre el posible rol de la hermenéutica del ser y sus posibilidades. La respuesta atañe siempre a la propia existencia del ser como exigencia de explicación de los modos de ser en el mundo.

La existencia, en tanto explica el haber previo del ser —su facticidad— por su propia explicación, se interpreta. Es decir, la existencia es la necesaria esfera en la que las vivencias y sus explicaciones son depositadas, de forma que encuentren un sentido en la propia posibilidad de ser. De ahí surge una

hermenéutica de la existencia acontecida, la cual se sitúa en el haber previo del ser. Por tanto, surge el sentido de una hermenéutica de la facticidad.

Interpretación y existencia

Surge, pues, la necesidad de ser explicado por la existencia en el haber previo de la interpretación, de la vivencia, el cual es un modo de ser como posibili- dad de ser. Esto, a su vez, se contiene en el concepto de *ser-posible*, el cual ad- vierte cierta variación fáctica del ser como horizonte de posibilidad, según se intuya el ser y según abra el camino a la incertidumbre, porque el ser tiene la necesidad de ser algo respecto a su propia existencia, y esta posibilidad es la de ser cualquier cosa, dado el haber previo de la interpretación presentado como un campo de múltiples posibilidades de ser al margen de los propios límites del ser. De modo que, se es de acuerdo con los límites de las posibi- lidades de ser, pero siempre con una apertura amplia de ser cualquier cosa.

> El ser del vivir fáctico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté 'aquí', denominará *existencia*. Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo, a partir del cual y a la vista del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esa explicación se denominarán *existenciarios*.[51]

Así, el existir, como modo de ser hermenéutico, y referido a sí mismo, es una constancia del ser, esto es, la permanencia del ser en el tiempo, pues el tiempo es lo que lleva al ser en su trayecto. La temporalidad, según el autor, comprende la cuestionabilidad óntica del ser a través de la posición que tenga respecto a sí mismo. En otras palabras, el estar en el tiempo sugiere que el ser se haga cargo de sí con actitud, con discurso y con una conciencia de sí. Este conjunto de acciones que llevan al ser a resguardarse en sí es una configura-

[50] *Ibidem*, p. 33.

ción dada por la hermenéutica, pues abre el camino para comprender que el ser se encuentra arrojado a un mundo, y, al estarlo de tal modo, busca conocer su propia existencia. Así es como se comprende la facticidad del ser: como un ser ya-interpretado dado para lo ya-interpretado. Entonces, lo ya-interpretado es lo que ya conoce su existencia porque ya comprende su estancia en ella. No obstante, lo ya-interpretado se conoce a sí, porque interpretar es vivir; es comprender la gama de posibilidades que el ser tiene frente a sí. Por ello, al ser ya-interpretado surge la autointerpretación: interpretación de la vida propia, de la estancia propia en el mundo, de la propia forma de ser, de la propia configuración afectiva o de la propia vida afectiva.[52] Por tanto, la autointerpretación —que en antropología filosófica parece ser el autoconocimiento— es todo lo que constituye óntica y existenciariamente al ser, pues el ser es todo lo que es en tanto un mundo referido a su existencia. Y esto es lo que auténticamente da un soporte filosófico a la hermenéutica.

Finalmente, la facticidad es el cumplimiento del propio existir del ser, dada la ocasionalidad presente de éste, la cual se dirige a comprenderse como un contenido de sí —de su pensar— en tanto que *Dasein*. La ocasionalidad es, pues, lo actual de la ocasión del ser presente, o bien, ser presente aquí. De esta forma, la ocasionalidad es lo propio del ser ya-interpretado, porque la ocasionalidad evidencia la comprensión y la explicación del ser en su interpretación, en su vivencia y en su esfera experiencial. Todo esto se configura a través de la propia facticidad, a partir de que el ser se piense como un ser vivido, como un ser en el mundo o como algo mundano. Por lo tanto, el mundo advierte cuán ocasional-presente es el ser, lo cual hace subyacer en

[52] Podríamos pensar, a modo de crítica, que la hermenéutica de la facticidad es un complemento de la antropología filosófica de Scheler, pues, al parecer, Heidegger tiende a los mismos principios de autoconocimiento y de sentido para el ser humano en el mundo y según su modo de comprender lo real. El problema que vemos en Heidegger es que los términos de *ser humano* y *persona* fueron sustituidos por el de *ser*, y que el término *antropología filosófica* fue sustituido por el de *ontología fundamental*. Sin embargo, el mérito de Heidegger es extender la fenomenología de la constitución a la hermenéutica de la facticidad, la cual parte casi de los mismos principios fenomenológicos de concepción de tener mundo, ser mundo, habitar mundo, entre otros. Así que nos parecen irrelevantes las críticas de este autor a Scheler, e incluso podríamos verlo como un complemento a la antropología filosófica. De ahí la idea de que Beuchot sugiera la noción de hermenéutica analógica de la facticidad humana.

él el carácter de la cotidianidad, pues en la interpretación y en las vivencias presentes siempre hay actualidad.

Así pues, la facticidad de lo ya-interpretado es una vivencia presente en la temporalidad del ser, que atisba su presente y la relación que guarda con el pasado. Del futuro no es posible precisar mucho, porque es un conjunto de vivencias dadas según la proyección y expectativas del ser, las cuales pueden o no llegar a ser. El marco ontológico de la facticidad tiende hacia la hermenéutica, porque la hermenéutica es explicación y comprensión del mundo mundano circundante y temporal de quien existe, vive e interpreta tal mundo, o sea, el ser, el ser humano. Al ser mundana ontológicamente y partir de la facticidad del ser —o del presente—, esta hermenéutica tiende a caer en una suerte de hermenéutica de lo cotidiano, pues advierte al ser como algo que se deja llevar por el mundo, lo cual evidencia, a su vez, el infinito de posibilidades de ser en el mundo. Así, el carácter intencional de la hermenéutica deja de ser intencional, pues, según Heidegger, no hay un ir teleológico, no hay una dirección concreta, no hay un objeto que condicione un saber qué del ser. La hermenéutica únicamente se centra en un carácter de existencia y vivencia del ser, pero no espera un fin o una dirección intencional de esas vivencias. No hay una categoría —a modo de Dilthey— que conduzca al ser a explicar la existencia del mundo, pues el ser sólo es en el mundo que es y porque el ser ya es en el mundo explicación y comprensión. Si la hubiese, entonces sería la del *pensar*.

Por tanto, la hermenéutica de la facticidad atisba la existencia experiencial del ser dada por el mundo y por su propia expresión. La expresión del ser advierte su interpretación, su modo de ser mundo, su carácter en sí y la gama de posibilidades que tiene para ser.

Mauricio Beuchot: hermenéutica analógica de la facticidad humana

Mauricio Beuchot aplica su propuesta a una idea muy clara de antropología filosófica. Esta idea supone los conceptos de *metáfora*, *símbolo* y *microcosmos* en el ser humano, y los evidencia en la intencionalidad fenomenológica, de

forma que la antropología filosófica se comprenda como hermenéutica analógica de la facticidad humana, al arraigarse en el conjunto de interpretaciones del ser humano sobre el mundo.

El ser humano: núcleo de intencionalidades

Mauricio Beuchot ha comprendido muy bien el problema de la realidad, pues la ha pensado en su transición desde la segunda mitad del siglo xx y el desarrollo de este siglo. Ha analizado de cerca las distintas perspectivas filosóficas de la realidad, aplicadas a su propuesta. Así, podríamos pensar que hay una pluralidad de interpretaciones sobre la realidad que nos abrirían el camino a comprenderla desde nuestra perspectiva personal con disposición a aceptarla desde otras perspectivas y, con esto, idear o tener una interpretación del carácter ético, político y hasta cultural que el ser humano construye. No obstante, para dar un orden al ser humano, es necesario comprender lo que los antropofilósofos han intentado, a saber, su esencia, cosa que Max Scheler, como vimos, intentó hacer, pero no alcanzó por lo extensa y pretensiosa que era su visión.

De alguna manera, vimos con Scheler y con Heidegger que el ser humano se abre al mundo a través de la intencionalidad. Con Scheler, desde una experiencia fenomenológica de los valores, la cual tiende a comprender el núcleo de la persona en su vida afectiva y tiende a sublimarse por dos vías —religiosa y metafísica— para alcanzar su estado de plenitud en forma de espíritu. En cambio, con Heidegger aprendimos que, aun cuando el ser humano toma la conciencia del *Dasein*, se abre a la experiencia del mundo para interpretarlo en la medida en que interpreta su *existencia*. Sin embargo, notamos que ambas posturas son insuficientes para comprender al ser humano y su extensión en distintas dimensiones de la realidad. Por ello, Beuchot comprende una hermenéutica más abierta que la dada por Heidegger; una hermenéutica que se centra en la comprensión intencional de las vivencias del ser humano, de tal forma que este ser busque definirse en la mera existencia. De modo que se

comienza a perfilar el carácter de la hermenéutica analógica de la facticidad humana.

> Doy a la antropología filosófica un sesgo hermenéutico, debido a la convicción que tengo de que, según decía Aristóteles, el hombre ama el comprender, cosa que conduce a la *hermeneia*; y, según lo expuso después Heidegger, la comprensión y la interpretación […] son dos existenciarios del hombre, esto es, dos características esenciales de su existencia.[53]

Beuchot también comprende que el ser humano es un ser intencional y, así como hemos visto, la intencionalidad es dirigirse hacia los objetos para convertirse, hasta cierto punto, en ellos. Esto no implica que el ser humano sea la medida de todas las cosas, sino que el ser humano *comprende* hasta cierta medida todas las cosas que interpreta, porque interpretar es tener *vivencias* o experiencias de todas las cosas. Por lo tanto, la intencionalidad es una guía hacia la experiencia o trascendencia de la realidad. Sin embargo, la cuestión que surge aquí es si es posible trazar un puente —analógico— que nos lleve a una mejor interpretación sobre el ser humano entre las concepciones de Scheler y de Heidegger. Nosotros abogamos por que, en efecto, la hay, y es dada por Beuchot a través de lo que él llama *hermenéutica analógica de la facticidad humana*, como parodia a la hermenéutica de la facticidad de Heidegger.

De acuerdo con el mexicano, el ser humano es un núcleo de intencionalidades, por lo que busca comprender el orden de lo real desde el momento en que es arrojado al mundo. Hay distintas intencionalidades que buscan complementarse entre sí, como la cognoscitiva y la de la voluntad o la de la vida afectiva; y ninguna no es superior a la otra, pues todas son distintas entre sí, todas son *gradualmente* diferentes, pero buscan complementarse entre sí. Ninguna comienza antes que la otra, porque todas están arraigadas en la *intencionalidad existenciaria* del ser humano.

---

[53] M. Beuchot, *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, México, Universidad Anáhuac, 2015, pp. 3-4.

De acuerdo con Beuchot, el ser humano, a través de esta intencionalidad,[54] vive o *interpreta* su propio existir; es decir, el ser humano, desde que es arrojado en la existencia, es ya intencional a su propia existencia. Vivir e interpretar el mundo, vivir e interpretar el propio existir del ser es de suyo una intencionalidad, por lo que la intencionalidad está siempre presente en el ser humano.[55] Es más, podríamos decir que la misma apercepción originaria del cuerpo, del alma, en fin, de la existencia humana, es en sí misma una evidencia, digamos, *a priori* de la intencionalidad. Incluso, es posible vindicar la simple interpretación de la *constitución* mundana del ser humano como perteneciente a su intencionalidad existencial: desde el momento en que despierta y se dispone a realizar sus actividades cotidianas hasta el momento extático de contemplación estética o el disfrute intelectual. Todo ello como perteneciente a la intencionalidad existencia, porque es lo que da un sentido a la vida del ser humano.

---

[54] Como heredera de la fenomenología, la antropología filosófica de Mauricio Beuchot también parte del concepto *intencionalidad*. Lo peculiar de la interpretación beuchotiana del concepto en cuestión es que traza un sesgo de conversión de lo fenomenológico a lo propiamente hermenéutico, por no mencionar que parte de la noción del concepto desde Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Así, la intencionalidad, que en un principio se consideró como la dirección —intelectiva o afectiva— que el sujeto toma para conocer la esencia o lo en sí de las cosas, y que advertía una actitud y una conciencia objetivas, pasa ahora a considerarse, bajo ciertos presupuestos fenomenológicos, como la mera vivencia existencial del mundo, y de la cual surge una interpretación o un modo de expresión del ser a través de lo meramente humano, lo cual abre la pauta para comprender el sentido de la facticidad humana a través de una hermenéutica, particularmente, analógica.

[55] Hay casos particulares en que en individuos con retraso mental o cualquier otra afección mental surge la intencionalidad en grados distintos. De acuerdo con Scheler (*Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 268 y *ss.*), la proyección que un enfermo mental tiene respecto del mundo y de su mundo circundante parte siempre de una intencionalidad *parcial*, de un horizonte más complejo que el de un individuo sin afecciones mentales. En esta intencionalidad parcial, surgen concepciones incompletas sobre el conocimiento de la estructura del mundo, donde es de suma importancia apoyarse tanto en fármacos o alguna asistencia personal que permitan un mediano desenvolvimiento de la comprensión del mundo por parte del enfermo. De ahí que Scheler abra un diálogo con Freud en cuanto a la situación de la ontogenia, de la repulsión y la perversión de un enfermo o un niño, y la intencionalidad como horizonte de proyección de la conciencia perteneciente a una estructura ontológica, epistémica y ontológica, que, a su vez, pertenece a una estructura exterior. Así, la intencionalidad no es excepcional para nadie. Todo ser humano la tiene, y según las circunstancias —históricas, éticas, culturales y mentales—, la desarrolla en distinto grado.

> Para comprender su intencionalidad, y la intencionalidad de los demás […] el hombre acude a la interpretación. Es animal simbólico […] y animal hermenéutico […] o por ser lo uno, es lo otro. Por eso la interpretación […] es un existenciario.[56]

Así, la intencionalidad tiene un despliegue ontológico del ser humano, pues busca comprender lo real en la medida en que experiencia lo real mismo. Este despliegue, que, a su vez, evidencia parte de la estructura ontológica del ser humano, advierte otros despliegues intencionales del mismo, tales como la intencionalidad biológica y, principalmente, el despliegue de la intenciona- lidad cognoscitiva y el de la intencionalidad de la voluntad, del querer o del deseo. En cualquier caso, la intencionalidad es rasgo de que el ser humano contiene en sí un querer comprenderse en el mundo, en el ser, y podríamos decir que la intencionalidad —existencial— también define el *ethos*, pues es la entrada a comprender el carácter, las decisiones, la afectividad, las relaciones intersubjetivas.

Intencionalidad de conocimiento e intencionalidad de voluntad

La intencionalidad es una guía que se encuentra en lo más profundo del ser humano, pues él tiene deseos de conocer. Es lo que lo motiva a moverse por el mundo y comprender su existencia, porque *vive*, y no sólo eso: vive lo real, y tiene una tendencia por comprender qué es lo real, y trata de responder por ello desde distintas perspectivas, interpretaciones o percepciones. Podríamos decir que, dada la herencia fenomenológica de esta peculiar antropología filosófica, en el ser humano hay un núcleo intencional que lo mueve por la realidad para comprenderla. En este núcleo, hállanse los conocimientos, voliciones y estados anímicos más profundos del ser humano, los cuales podría externar en tanto que tiene experiencia del mundo.

Siguiendo a Beuchot, en el ser humano hay varios tipos de intencionalidad, y se expresan desde su núcleo espiritual; uno es la intencionalidad

[56] *Ibidem*, p. 9.

cognitiva. El ser humano eleva su intelecto para comprender ontológica y epistémicamente el orden del cosmos; intenta comprender su estructura y sus leyes. Asimismo, el ser humano tiene la necesidad de conocer a través del lenguaje, de representaciones, de imágenes, entre otras cosas, con el fin de comprender, si no su esencia, sí la estructura de la realidad en la que él mismo está inmiscuido, la que él mismo *interpreta*.

> El conocer consiste en que el intelecto se haga intencionalmente lo conocido, en que el sujeto se haga de algún modo el objeto (con lo cual no se da ese dualismo cartesiano de sujeto y objeto, ya que se unen y se fusionan intencionalmente en el acto mismo del conocer).[57]

La raíz de esta intencionalidad, como ya hemos presupuesto, es la de la existencia,[58] la de la intencionalidad del ser, y es una raíz aristotélica acentuada fenomenológicamente y desglosada hermenéuticamente, para comprender la relación del ser humano con el mundo dado, lo cual, da un sesgo analógico; esto es, una definición analógica del ser humano. El ser humano es un ser intencional desde que es arrojado al mundo, ya que aquí encuentra sus circunstancias de vida, busca el contexto de su historia y demás, y todo eso motiva al ser humano a comprender o buscar el sentido de su existencia. Por ello, el ser humano *interpreta* en la medida en que vive la realidad, y tales interpretaciones tienen un límite y tienen distintos sentidos.

> Una hermenéutica analógica nos habla del hombre como un ser intencional que distingue con sutileza, pues la distinción es precisamente analogización, el buscar diferentes sentidos y tratar de concordarlos. De todo ello nos resulta un ser humano que interpreta el ser analógicamente, que tiene una intencionalidad analógica, que es analógico él mismo.[59]

---

57 *Ibidem*, pp. 29-30.

58 Tal vez sea algo prematuro decir que la existencia vuelca consigo misma tanto el carácter ontológico de comprender la estructura de lo real, así como el carácter volitivo de comprender al otro desde elementos éticos y políticos. La existencia es el *analogon* de la vida intelectiva y de la vida afectiva, y es por la cual el ser humano está en busca de sentido.

59 M. Beuchot, *Antropología filosófica*..., p. 12.

De igual manera, esto advierte cierto realismo, uno moderado, en el que el ser humano busca efectuar su conocer del mundo para comprenderlo fácticamente. Esto quiere decir que, en principio, en la intencionalidad cognoscitiva radica la hermenéutica analógica de la facticidad humana. Hay, pues, un acercamiento epistemológico de las estructuras ontológicas del mundo, las cuales son dadas en la conciencia del ser humano y pretenden ser comprendidas desde la intencionalidad. El ser humano busca comprenderse fácticamente en su haber previo; busca volcar su existencia, no en un supuesto olvido de su ser, sino en la propia interpretación fáctica del ser, y en esa interpretación hállase una apertura de comprensión de las estructuras epistemológicas del mundo, por las cuales el ser humano se expresa para evidenciar su conocimiento de éste: busca comprender a través del lenguaje, esto es, con el sentido y la referencia de las cosas; busca fundamentar teorías que fundamenten la existencia efectiva de éstas; busca trazar una base que dé cierta evidencia de la existencia de las cosas mismas. Y a través de ello, el ser humano tiene la capacidad de abstraer lo real para sí, es decir, trazar un *a priori* que se compense con el *a posteriori* que da crédito de su experiencia fáctica. El ser humano comprende que está en condiciones de idear su facticidad, por lo que es *factible* que se trace como proyección de horizontes, como un ser histórico, como un ser de tiempo, pues tiende a comprenderse dentro de la armonía de la realidad, es decir, se intenciona como perteneciente al orden de lo dado, del mundo.

Por otro lado, se halla la intencionalidad volitiva, que es la dirección que toma para comprender la vida afectiva, y con ello asentar las bases para una posible ética, pues, así como Aristóteles, a pesar de estar arraigada a la existencia, se tiene que desarrollar, se tiene que afinar o se tiene que educar, ya que de ahí surgen las virtudes, la comprensión axiológica, la responsabilidad y el amor al otro. Esto nos da una muestra de que el ser humano es incompleto en sí mismo. Si estamos en busca de un sentido, entonces podemos argüir que ese sentido es justamente lo que nos hace falta. La pregunta, sin embargo, cambia y cuestiona qué sentido se busca. Para responder eso, podríamos aludir al mismo carácter de ser incompleto del ser humano; no sabemos

cómo es la esencia de la realidad, y por ese mismo hecho, nos asumimos como seres incompletos y asumimos al mismo tiempo que, si nos intencionamos a la propia realidad, entonces comprenderemos qué es, y por ende sabremos cuál es el sentido de lo real. Así, el ser humano busca comprenderse desde su intelecto, pero también desde su voluntad, desde su querer. Quiere conocer, quiere poder, quiere comprender su propio existir, y todo ello lo manifiesta de distintos modos mediante la interpretación: amor, empatía, simpatía, experiencias estéticas, cultura, política. La voluntad es, por tanto, un complemento de la estructura ontológica del ser humano y de su estructura epistémica, y es, asimismo, una entrada al desglose de la vida afectiva. Tal vez, un desglose arracional, como Scheler planteaba, pero no como la principal, porque el ser humano, recordemos, es un ser de intencionalidades; porque todas las intencionalidades se rigen según la existencia humana.

Con ello, vemos que la intencionalidad requiere experiencias de la realidad para poder comprenderla.[60] La comprensión se abre, entonces, a dos modos esenciales de ser del humano, que son el modo racional y el modo volitivo, el cual desemboca un carácter *arracional* dentro de la intencionalidad.

---

[60] Es necesario comprender que la intencionalidad, como proyección del ser humano hacia el ser, atisba en principio el carácter del consciente y del inconsciente. De acuerdo con Beuchot (*Antropología filosófica*, pp. 13 y *ss.*), la intencionalidad mueve fuerzas del consciente y del inconsciente, de forma que éstos se comprendan como grados correspondientes a las fuerzas intelectivas y afectivas de proyección hacia lo real. Asimismo, el autor busca partir de la noción gradual del inconsciente para mostrar la determinación intencional del consciente; la intencionalidad consciente es, pues, pulsión de lo evidentemente cognoscible y lo que evidencia las fuerzas racionales y estructuradas del sujeto. En cambio, la intencionalidad inconsciente es pulsión de lo incognoscible, y para comprender lo incognoscible es necesario negar lo que se conoce, con el fin de acercarse lo más que se pueda a lo incognoscible. Este acercamiento tiende a despertar ciertas pulsiones que buscan hacerse evidentes en el ser humano a través del *símbolo* y de los *signos*; por tanto, para comprender esas pulsiones del inconsciente es necesario efectuar una hermenéutica del símbolo, pues a través de su medianía se comprenderán cuestiones que no pueden explicarse o mostrarse unívocamente, tales como las metáforas. Así, una hermenéutica adecuada para este fin puede ser la analógica, pues tiende a comprender la medianía entre la intencionalidad consciente y la inconsciente, de forma que tiendan a adecuarse a la correlación existente entre la vida intelectiva y la vida afectiva. En todo caso, lo que Beuchot busca es partir de la noción freudiana de pulsión y asentarla en la intencionalidad fenomenológica o de Husserl, para marcar el cúmulo de interpretaciones —en distintos grados: intelectivo, afectivo, volitivo, entre otros— que el ser humano tiene sobre la propia realidad, y éstas se resguardan en la estructura esencial del ser humano, por lo que no es conveniente pensarlo únicamente por la razón, así como no lo es pensarlo desde su corazón. Son momentos que el ser humano aprende a contextuar y situar según hábito.

Por ello, el ser humano es un ser en constante desequilibrio, intenta saber cuál es el orden existenciario de las cosas que lo rodean. Sin embargo, como hemos mencionado, no se limita a estos dos modos de intencionalidad; hay un tercer tipo de intencionalidad, la cual lo lleva hacia la más pura y honesta comprensión. Esta intencionalidad hace honor al *ordo amoris*, pues lo reivindica: es la intencionalidad amorosa.[61] En esta intencionalidad se hallan las experiencias amorosas del ser humano, tales como la empatía y el amor en sus diferentes grados; esta intencionalidad es, pues, la experiencia del otro, el reconocimiento y el ejercicio de la intersubjetividad.

> El amor tiene las propiedades del símbolo: de hacer pasar, de mover, de empujar hacia el vivir pleno, que es vivir fuera de sí, buscar y disfrutar de la vida. Por eso su lenguaje más propio es el simbólico. Es decir, es un lenguaje que no muestra nada de inmediato; pero, cuando se tiene la clave, lo hace tan apropiadamente, que de manera insensible y casi abrupta, nos lleva a la significación que representa (o esconde), nos traslada a la dimensión de la que es la puerta.[62]

De acuerdo con Beuchot, la confluencia de intencionalidades, en este caso, la cognitiva y la volitiva, profiere una intencionalidad activa, una que evidencia que el ser humano es un ser de acción, un ser dinámico, pues él se muestra en su acción, en su obra, en su actividad, y este mostrar surge como un modo de *expresión*: el ser humano se expresa, como vimos con Heidegger, y se expresa, no para contenerse en sí mismo, sino para desplegarse hermenéuticamente. La expresión, por lo tanto, advierte otro sentido de la facticidad humana. Lo fáctico expresa otras intencionalidades, tales como la intencionalidad afectiva y —de ser una intencionalidad— la necesidad simbólica de comprensión del mundo.

---

61 Evidentemente, la intencionalidad amorosa es afín tanto a la conciencia amorosa como a la actitud amorosa. Se corresponden entre sí.

62 *Ibidem*, pp. 40-41.

Ser humano y experiencia simbólica

La comprensión del ser humano también implica pensar en el ser humano como un ser simbólico que requiere interpretar, que necesita de una medianía entre el sentido unívoco de algo y sus sentidos equívocos. Comprender al ser humano es una tarea complicada. Su vida, su esencia, los caminos que traza, todo lo que lo lleva a comprenderse en el cosmos, todo ello, lo hace ver como un ser de desequilibrante existencia, porque el ser humano se encuentra en constante movimiento. Desde que el ser humano tiene su primera experiencia en el mundo, se efectúan muchos modos de comprender la realidad, desde el más pequeño momento hasta el momento más glorioso y extenuante. El ser humano se halla en constante movimiento, quizá en busca de un equilibrio —uno interpretativo del cual haya una influencia en su existencia y en su ser—, de algo que modere su esencia en relación con la realidad. Tal vez, busca la prudencia, la virtud que lo motiva a asumirse racionalmente como un ser de límites, los cuales permiten la convivencia significativa con otros seres y con otros humanos. Así, el ser humano *quiere*, y en este querer se encuentra el camino que ha de trazar hacia la comprensión de la realidad y de sí.

Trazar caminos en y por el mundo es buscar algo que nos lleva a saber, a ver la estructura esencial de todo cuanto aprehendemos y valoramos, para sabernos en tanto que seres intencionales. Igualmente, buscar un lugar en la realidad, un lugar en el cosmos es buscar un sentido. Es lo que el ser humano desea: el sentido de la vida, de su vida. Por eso, el ser humano tiende a interpretar las cosas a través de símbolos. El símbolo une; de alguna manera, manifiesta el todo de algo en relación con una parte. A propósito de la unión que el símbolo provee al sujeto, Jean Chevalier menciona que hay una percepción del símbolo; una percepción dada de los albores del inconsciente —de la intencionalidad consciente-inconsciente, y por la cual el símbolo es algo próximo al sujeto—, la cual es una apertura a hallar el sentido o significado de lo real. Según este autor, la percepción del símbolo repara en lo que podríamos llamar *racionalidad simbólica*, dada desde la estructura de la imaginación, algo distante de la estructura meramente racional. Esta peculiar

racionalidad simbólica es más apegada a la intencionalidad del inconsciente y a la vida afectiva, pues, por un lado, funge como el análogo a la estructura racional y consciente del sujeto, que es lo que supone un estrato unívoco de comprensión de lo real; en segundo lugar, porque la percepción del símbolo abre el camino para *vivir* el mundo simbólico. Se busca, pues, dirigir al ser humano a una respuesta de su necesidad de interpretación de ser en el mun- do, esto es, de comprenderse en sus distintas situaciones: vivencias persona- les, vivencias con el otro, la fe —como Chevalier comenta—, de tal manera que se evidencie el juego de la facultad imaginativa del sujeto con libertad, pues es lo que deparará el carácter de su facticidad, de su mera existencia en el mundo.

> La percepción de un símbolo es eminentemente personal, no sólo en el sentido de que varía con cada sujeto, sino también de que procede de la persona entera. Ahora bien, semejante percepción es algo adquirido y a la vez recibido; participa de la herencia bio-fisio-psicológica de una humanidad mil veces milenaria; está influida por diferencias culturales y sociales propias de su medio inmediato de desarrollo, a las cuales añade los frutos de una experiencia única y las ansiedades de su situación actual.[63]

Así, dado que el símbolo es algo inherente al ser humano, éste tiene la disposición de buscar algo que dé sentido, algo que garantice su unión con el mundo, pues el ser humano quiere ser parte de lo real, o bien, pertenece al orden de lo real, y para comprender tal pertenencia, interpreta lo real mediante símbolos; en esa interpretación, por tanto, se abre una hermenéutica de los símbolos que no hace sino comprender al ser humano como el ser partícipe de los otros entes y de los otros seres que cohabitan lo real con él. El símbolo hace del ser humano una extensión de sí en el mundo; el símbolo acentuará, en todo caso, el carácter intencional del ser humano, pues, dado que le con-

[63] J. Chevalier, "Introducción", en J. Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos* [en línea], México, Titivillus, s/a, https://archive.org/details/diccionario-de-los-simbolos-aa.-vv/mode/1up p. 21.

cierne única y exclusivamente al ser humano, el símbolo surge como consecuencia de la dirección que el sujeto toma para ser parte de lo real. Con esto podríamos decir que el símbolo es el *telos* de la dirección intencional humana, porque devela el contenido de lo que éste desea conocer, y lo hace desde su propia estructura ontológica.

> La percepción del símbolo excluye, pues, la actitud de simple expectador [*sic*] y exige una participación de actor. El símbolo sólo existe en el plano del sujeto, pero sobre la base del plano del objeto. Actitudes y percepciones subjetivas recurren a una experiencia sensible y no a una conceptualización.[64]

Por lo tanto, el símbolo es una experiencia mediadora que le es propia al ser humano. La experiencia se hace evidente en la medida en que el ser humano es consciente de cuán ignoto puede ser el mundo; así, se experiencia lo desconocido —lo inconsciente— para hallar su sentido, para que se devele como algo inherente a la propia experiencia humana. Por otro lado, el símbo- lo abre la pauta de la medianía, porque el ser humano busca reafirmarse como perteneciente al mundo, como lo perteneciente a lo que conoce y a lo que desconoce. Esto no implica que el ser humano se abra a cualquier interpretación equívoca de lo desconocido, sino que, por la mesura y adecuación del símbolo, se abra a lo que le puede ser suficiente para conocer. De ahí surgen distintas formas simbólicas de comprender lo real; distintos signos otorgados por el símbolo y distintas signaturas por las que el ser humano tiende a *reconstruir* algo que parece incompleto, y lo hace, precisamente, desde la facultad de la imaginación, incluso combinada con su mera racionalidad.

> El símbolo expresa el mundo percibido y vivido *tal como lo experimenta el sujeto*, no según todo su psiquismo afectivo y representativo, principalmente de manera inconsciente […] Substituye a la relación del ego con su medio, su situación o con sí mismo, cuando la relación no se asume en pleno conocimiento de causa.[65]

---

64 *Ibidem*, p. 37.

65 *Ibidem*, p. 44.

En efecto, el ser humano, a través de los símbolos, busca comprender la realidad en la medida en que la vive, porque interpretar es vivir, e interpretar es mediarse, y en este tenor se encuentra el sentido de su facticidad: en la vivencia de la diferencia, en la pertenencia cósmica del ser humano, que los antiguos llamaron *simpatía*. Pero en el vivir se encuentra su incógnita, la pregunta que inquiere por el sentido de las cosas, porque no sabe de ellas a pesar de estar fácticamente con él; y cuando su intencionalidad intenta llegar a la esencia de las cosas, pero no lo logra, es cuando se hacen visibles o se llega a trazar algo de sentido por el símbolo, algo que se hace significar por la unión que hay entre el ser humano y el cosmos. Beuchot, Ricœur y Chevalier piensan que el símbolo es una fuente inagotable de sentido, porque se muestra todo lo que el ser humano no puede expresar. Así, del símbolo surgen dos imágenes que evidencian las formas en las que el ser humano tiende a comprenderse ontológica y éticamente: el ícono. En ellos se evidencian la metáfora y la metonimia.

La metáfora no es directa referencialmente, busca siempre el sentido y es más análoga, esto es, parte de la analogía. Busca la semejanza más allá del significado, por lo que es más cercana a la equivocidad, lo cual implica que hay que evitar a través del ícono, porque éste funge como mediador de sentido, como el análogo significativo de algo. Junto con la metáfora se encuentra la metonimia, que es referencial, que tiene una objetividad de lo real y es inmediata: es, pues, el lado unívoco del símbolo, pues se sabe de ella a través de un significado directo; se traza de la parte hacia el todo.

> Una filosofía analógica trata de conjuntar metáfora y metonímica, sin privilegiar demasiado a una de ellas y, si lo hiciera, sería en todo caso una metáfora, esto es, la diferencia… Así una filosofía analógica tendría una ontología también analógica, que busca cierto realismo, pero no ingenio, sino crítico, y mediado por el simbolismo, por la cultura.[66]

[66] M. Beuchot, *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Huelva, Hergué, 2011, p. 63.

El ser humano y la iconicidad del ser

De acuerdo con Beuchot,[67] el ícono es un signo basado en la semejanza, y contiene en sí un significado. El ícono significa algo, y del significado surge la noción cualitativa y la noción relacional del ícono. La primera advierte un signo que significa algo según la cualidad que posee. En cambio, la segunda advierte al ícono como algo diagramático, esto es, un conjunto de representaciones o asociaciones de algo que figura un sentido, un significado. De ambas, respectivamente, surgen, a su vez, la imagen y la metáfora. La imagen surge como semejanza, o bien, como evidencia de un significado de algo. Por su parte, de la metáfora se advierte cierta relación asociativa de sentidos, la cual se comprende como una esfera unitaria de significados.

> La metáfora es una relación de semejanza entre sentidos que de suyo son diferentes, pero hay una magia en ella que los hace relacionarse, asociarse, ir el uno con el otro, parecer que el uno *es* el otro.[68]

Ahora bien, la metáfora se abre a la propia experiencia del ser humano, y lo hace por medio de la iconicidad. La iconicidad traza límites; advierte el final de la semejanza y la entrada a la diferencia, pero siempre en constante movimiento, pues debe mantenerse cierta dinámica que capte la apertura a la comprensión simbólica de lo real, tanto en su estructura lingüística como en su estructura ontológica. Según lo último mencionado, la experiencia de lo real advierte un atisbo al ser: miramos al ser mediante las situaciones por las que pasamos, como el dolor, la muerte, la angustia, la incertidumbre.

La iconicidad es una evidencia del carácter intencional del ser humano, y con ello, evidencia la multivocidad del ser, pues ya Aristóteles nos señalaba que el ser es un concepto analógico, y en tanto que tal, es posible aprehender su significado y su dinamismo. Esto muestra, una vez más, la pertenencia del

---

67 *Cfr*. M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Puebla, Ediciones del Lirio-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013, pp. 37 y *ss*.

68 *Ibidem*, pp. 41-42.

ser humano con el ser: el ser humano busca reconocerse como imagen del ser, busca comprenderse, icónicamente, como parte de la realidad total. Por eso, el ser se comprende mediante vivencias; porque vivir el ser es comprenderlo, y eso abre la posibilidad de que la comprensión del ser muestre una reintencionalidad al propio ser humano, esto es, a vivirse en la medida en que vive el ser.

> Al ser únicamente se le puede comprender plenamente viviéndolo. De manera total. Es la mejor interpretación. No basta […] destilarlo de nuestra percepción sensorial, que se desliza sobre las cosas haciéndolas pasar por el alambique de nuestro intelecto. Hay en el fondo de este acto un amor a lo que se conoce, movimiento de voluntad que acompaña a la inteligencia, en un conocer mejor lo que se ama y amar con más vehemencia aquello en cuya comprensión se avanza. Pero esto no a modo de irracional ni prerracional, sino en la estrecha concomitancia del afecto y la razón.[69]

Así, el ícono como cara del símbolo, nos muestra que la vivencia del ser implica una unión y reunión de intencionalidades, pues, como antes atisbamos, somos seres incompletos en muchos aspectos; no podemos comprender al ser desde el intelecto solo y no podemos comprenderlo desde la vida afectiva sola. Y esto, sistemáticamente, se eleva hacia la comprensión de otros: de seres humanos, de otros seres orgánicos e incluso del propio cosmos. Necesitamos de un complemento para comprender y comprendernos, y este complemento se identifica mediante símbolos, pues con el símbolo el ser humano busca comprender lo que hay entre él y la realidad o cosmos; busca entrever cuál es el privilegio de su puesto en él, cuál es la responsabilidad que le atañe frente a los demás seres orgánicos, frente al orden de la naturaleza, pues tener un lugar privilegiado en el universo no implica que haga con él lo que le plazca. Busca la analogía que existe entre él y el universo.

Hay una correspondencia en el símbolo, que es la de ver lo que hay fuera de sí y ver lo que hay dentro, esto es, comprender qué hay en el núcleo espiri-

[69] *Ibidem*, pp. 78-79.

tual. A esto, una frase de Gadamer: "Interpretar es interpretarse", pero diríamos: comprender es comprenderse; comprender en la medida en que vivimos la realidad es comprenderse, pero con la propia realidad, con el universo, con la naturaleza. Por lo tanto, el símbolo hace ver que hay una correspondencia de comprensión, una co-comprensión que nos permite saber de nosotros en tanto que seres humanos, alguna signatura, algo que trace un significado para nosotros en la naturaleza: el ser humano busca identificarse como microcosmos.

El ser humano como imagen del cosmos: microcosmos

El ser humano encuentra metáforas cuando no halla un sentido más o menos recto para comprender las cosas que se hallan con él; encuentra, desde la diferencia con el universo, una semejanza. Se hace parte del universo, es decir, se hace parte del todo a partir de que se asume como un ser cósmico. La metáfora es muy rica en cuanto al sentido que el ser humano traza en sus vivencias. Marca la condición ontológica del ser humano, esto es, motiva al ser humano a compenetrar con aquello que él no es, lo motiva a ser con quien no es cual él es, porque no podrá comprenderse si no hace evidente la diferencia entre los demás seres orgánicos sin dejar de pensarse como un ser orgánico. Por lo tanto, encuentra que su lugar no es del todo un privilegio, porque re- conoce que la diferencia que existe en los demás seres es una diferencia de grado, y esta diferencia de grado es lo que permite al ser humano efectuar una corresponsabilidad para sí, o sea, velar por los demás seres orgánicos y velar por sí por ser un ser orgánico más en el cosmos. La metáfora es, pues, que el ser humano se ve y se comprende en el cosmos como microcosmos. Es así como ve marcado su puesto en el cosmos, y lo hace con metáforas.

La imagen del ser humano como microcosmos es el máximo despliegue ontológico de su comprensión, pues, al trazarse las lindes de sus vivencias, surge la noción del lugar al que pertenece. Al no tener una *explicación*, el ser humano busca interpretarse como parte del cosmos, como un ente más arrojado en el universo. Esto procura un sentimiento de grandeza o uno de bajeza, pero siempre nos encontramos en medio de ambos. Así, la imagen

del microcosmos revela al ser humano una intencionalidad simbólica más profunda; lo revela frente a sí mismo, con el fin de interpretarse y vivirse como parte de la vida, la cual procura el valor más alto en la escala axiológica. En otras palabras, la imagen del microcosmos evidencia al ser humano como metáfora viva.

> Pero es un símbolo —la metáfora del microcosmos—; no tiene una verdad unívoca, sino una verdad multívoca, concretamente analógica. Porque tampoco es pura equivocidad, que lleve a la falsedad, que desemboque en el vacío. Es un conceptual analógico, que requiere una hermenéutica analógica para ser interpretado. Su descifra-miento se coloca en la simbolicidad, y el símbolo es de una interpretación compleja.[70]

Pues bien, la imagen del microcosmos es una consecuencia intencional; incluso podríamos comprenderla como una supraintencionalidad que evidencia el núcleo de intencionalidades propias del ser humano. Se advierte desde distintas perspectivas, entre las que destacan, la noción del lenguaje, la lógica y la metafísica. De acuerdo con Beuchot, el microcosmos advierte sus intencionalidades de manera simbológica. El lenguaje tiene un rol importante en este sentido, pues el pronunciar es propio del ser humano, y se comprende a través del signo, por lo cual se procura una vivencia sígnica, porque el lenguaje es un acontecer vivido. Esta experiencia del lenguaje no se limita a su propia esfera pronunciativa ni se piensa como una realidad en sí; antes bien, la experiencia del lenguaje se intenciona hacia el otro microcosmos, pues el lenguaje con otros se usa para reconocernos. Se reconoce al otro a través de significados, de vivencias, de signos; en fin, de todo cuanto marque nuestra existencia. Por lo tanto, el microcosmos crea un cosmos más pequeño con el lenguaje, y es vehículo para intencionarse a otros microcosmos.

> El microcosmos humano es un microcosmos de microcosmos, se comunica por necesidad. Así, las notaciones adquieren sentido por la vida de la comunidad. Ciertamente

[70] *Ibidem*, p. 12.

es importante la corporeidad del signo (sintaxis) y su correspondencia con lo real (semántica). [71]

Así, el microcosmos busca comprender las estructuras de la realidad; busca conciliar, a su vez, la identidad con la diferencia en esas estructuras. En todo caso, el microcosmos busca comprender la lógica del ser a través de la analogía; busca conciliar lo formal con lo material, pues tiene capacidades que lo mantienen a la expectativa de idear lo real, como hemos mencionado. Entonces, así como se concilia a través de sus intencionalidades; así como se concilia una vivencia metafórica con una metonímica para dar cuenta de la realización del mundo; así como hay un trazo entre el orden intelectivo de lo real con el orden afectivo y volitivo, el microcosmos busca estructurar su propia conciencia como un ser unitario con el universo; esto es, el microcosmos busca hacerse de una conciencia del mundo que cohabita con otros seres orgánicos. Hay muchas formas de conciliarse con lo real.

> Tocar las raíces de lo que buscará racionalización en la metafísica, que, para no ser puramente formalista, se hunde en el misterio (en lo mistérico, en lo místico y aun en lo mítico). Y es que lo que en realidad buscan todas las metafísicas es la unidad en la multiplicidad, la identidad en la diversidad, la síntesis de los contrarios. Eso es lo que se logra con la analogía, con la analogicidad.[72]

Así pues, argüimos analógicamente con Scheler: el ser humano tiene que comprenderse desde una perspectiva *unitaria*. No está sólo con su impulso ni sólo con su raciocinio. Ya los griegos comprendían al ser humano como un animal lógico, de *logos*, y en parte es lo que nos distingue gradualmente de los demás seres orgánicos. Podemos comprendernos lógicamente, y a través del *logos* podemos comprender también nuestra estructura afectiva.

---

[71] M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Siglo XXI-Universidad Autónoma de Coahuila, 2009, pp. 34-35.

[72] *Ibidem*, p. 47.

Ahora bien, hemos insistido con la idea de la temporalidad del ser humano. Es posible interpretar la historia como un macrocosmos, de forma tal que se muestre nuestra mortalidad, nuestra finitud, nuestra vida como un microcosmos. El ser humano es un ser histórico; tiene la necesidad de comprender su temporalidad, porque es lo que da sentido a su gama de vivencias. La temporalidad se muestra como el receptor de las vivencias humanas, de su facticidad. Esto, por un lado, propicia a que el ser humano dé cuenta de la historia a través de su conciencia histórica, pues lo mueve o lo intenciona al tiempo. Por eso la historia deviene su propia temporalidad, y con ella la del ser humano. El correr del tiempo profiere que la historia es una condición ontológica del ser humano, pues él busca ubicarse en un lugar, en un espacio y en un tiempo oportunos para él y para su actividad. Así, la historia marca la existencia del ser humano: su sociedad y su cultura, como macrocosmos construidos por él mismo; el lugar donde evidencia su valor objetivo desde su subjetividad, y su lugar de perfección y reconocimiento. La historia es, pues, el receptáculo de las dimensiones metafísicas del ser humano: de sus aspiraciones axiológicas, existenciarias, teoréticas, morales y propias.

Finalmente, el ser humano, desde su conciencia metafísica, desde su receptáculo de eventualidades propias, tiende a crearse una conciencia de lo real, y junto con ella, una conciencia que lo permea cual pertenencia de lo real mismo. Tener una intencionalidad para la realidad es procurarse tanto una comprensión como una sabiduría de lo real, esto es, una metafísica del hombre, como auspició Scheler. Entonces, lo real se advierte como algo absoluto en referencia con el ser humano en toda su individualidad.

> Lo abstracto tiene el poder de dar la comprensión de lo concreto, y dirigirlo. Lo universal tiene el poder de recoger lo individual. La metafísica es la ciencia de lo más real, puesto que lo es de lo más íntimo y entrañado de la realidad. Parte de la experiencia y vuelve a ella enriquecida.[73]

[73] *Ibidem*, pp. 140-141.

Por lo tanto, el ser humano se dirige por la realidad y mediante ella reafirma su existencia, porque pertenece a lo real; se piensa real. Al pensarse real, tiende a ser consciente de sí, a ser consciente del ser humano. El ser humano pertenece, pues, a la realidad, y tiende a comprenderse como un compendio de ella. Su particularidad permite a lo real evidenciarse y, de acuerdo con Beuchot, se expresa en *lo ente*, es decir, como ser de lo real, porque vive, interpreta y comprende la realidad. Es una de las máximas beuchotianas de la mesura entre el realismo y el idealismo.

Asimismo, la conciencia del ser humano en tanto que humano, es decir, la conciencia de sí es descubrirse en tanto que persona, pues tiende a responsabilizarse de sí mismo y es responsable de los actos con el otro. Tal vez, la persona se advierte como metáfora que se realiza en la acción humana. No por nada se piensa como ícono, como un modelo a seguir; como un modelo moral de ser con y para el otro.

> La experiencia de pertenencia a un ámbito universal es algo que proporciona el símbolo del microcosmos. Hablando desde la hermenéutica, hay un contexto de contextos, que es el ente, el ser. Es del todo necesaria una ciencia o sabiduría del ente en cuanto ente.[74]

Consideraciones sobre la hermenéutica analógica de la facticidad humana

Esta antropología, heredera formalmente de las antropologías del siglo xx de corte *fenomenológico*, es quizá la disciplina más analógica, porque busca abrirse a la comprensión desde las demás disciplinas filosóficas, pues, al fin y al cabo, es el ser humano quien vive e interpreta la realidad, su facticidad, y al interpretarla junto al otro, puede elevar sus intencionalidades, de forma tal que pueda construir o tener una idea concreta de ética, política y cultura.

El problema de la antropología filosófica en Mauricio Beuchot es un cruce necesario entre ontología y ética, porque no sería posible pensar en la

[74] *Ibidem*, p. 149.

persona sin una idea de sí y sin conocer su *ethos*. Es necesaria una ontología de la persona para conocer sus límites morales y encontrar el sentido de su vida. Igualmente, es necesario vivir la vida para comprender qué es la vida misma, y para comprenderla será necesaria la existencia del otro. La vida sin el otro no tendría sentido, porque no habría significado ni esencia del ser humano. En esta comprensión de la vida o en estas experiencias de la realidad se encuentra el sentido de su facticidad humana. Por ello, la antropología filosófica de Mauricio Beuchot es una hermenéutica analógica de la facticidad humana.

Balance

En esta parte hicimos un breve recorrido por la filosofía de Max Scheler. Intentamos resaltar su importancia por ser el fundador de la antropología filosófica del siglo pasado. Para ello, vimos conceptos que se trazaron desde su ética, tales como el de los valores y su experiencia fenomenológica, el del personalismo y los modelos de persona, y finalmente el de la antropología filosófica, con el desarrollo del concepto de espíritu y sus dos vías panenteístas de comprensión. Esto nos hizo evidente algo que Mauricio Beuchot suele expresar: que la antropología filosófica es un puente muy necesario entre éti- ca y ontología, por lo cual se suele comprender como *ontología de la persona*.

Después de estudiar a Scheler, buscamos comprender el sentido de hermenéutica de la facticidad en Martin Heidegger. Para ello, trazamos un viaje breve por conceptos fundamentales de su ontología, pero sin abarcar las críticas que realizó a la antropología scheleriana. Esto nos dejó la lección de que Heidegger es necesario para comprender la metafísica del hombre de Scheler; y nos dejó la lección de que Scheler es muy necesario para comprender la ontología fundamental —o una parte de ella— e identificarla como una continuación del proyecto antropológico scheleriano. Esto se hizo más claro con Beuchot y su idea de hermenéutica analógica de la facticidad humana. Por ello, reiteramos que su antropología filosófica es heredera de estas propues-

tas fenomenológicas. Obviamente, este autor tiene muchas influencias más y más ostentosas. Pero sólo quisimos realizar el ejercicio interpretativo en perspectiva fenomenológica. Para ello tuvimos que ensayar conceptos que evidencian la postura ontológica del autor mexicano, tales como el del símbolo y sus vertientes, así como la imagen del microcosmos.

Es claro que queda la puerta abierta para la concepción ética de la hermenéutica analógica de la facticidad humana. Así que esto se verá en la siguiente parte.

4

Ética, analogía y persona

Discurso y experiencia del lenguaje: diálogo con Ricœur

Para fundamentar la idea de una ética analógica, es necesario señalar algunas consideraciones que marquen un puente entre la antropología filosófica de Max Scheler y la teoría de Mauricio Beuchot.

De acuerdo con el filósofo mexicano, la hermenéutica analógica de la facticidad humana advierte una fundamentación múltiple de comprensión, que surge desde una perspectiva semiótica, pasa por un carácter ético y fundamenta una ontología de la persona. Así, nos parece que, para centrar las bases que unen a Scheler con Beuchot, al menos desde un sentido ético y metafísico, es necesario abrir un diálogo con Paul Ricœur, pues se formó desde la fenomenología, y, a diferencia de Gadamer, desenvolvió su teoría en aspectos que tienden a ser realizables o experienciables desde cierta racionalidad práctica; es decir, Ricœur buscó una forma de comprender el carácter ético y político de su teoría hermenéutica. De alguna manera, esto nos hace comprender que el autor que perfila cierta unión entre la teoría de los valores de Scheler y la teoría práctica de Beuchot es Ricœur, pues dio al mexicano las bases para desenvolver la medianía de la hermenéutica entre la ontología, la fenomenología y la propia ética, por lo que será necesario asentar las bases del francés en diálogo con Beuchot para dar un soporte más práctico al alemán.

Verdad y lenguaje

La verdad se contiene en el lenguaje; es necesaria en un discurso, pues advierte en sí un sentido y una referencia. Ambos, a su vez, se constatan como contenido en un modo ontológico de comprensión, de donde surgen el sentido y la referencia, como apelación de sus posibilidades discursivas para dar explicación de ser en el mundo. Sin embargo, la cuestión que se plantea es acerca del discurso, del lenguaje y de la verdad.

Según Ricœur, la verdad, en tanto es necesaria para el discurso, se advier- te según se expresa el lenguaje. Obviamente, esto no nos da la resolución al contenido discursivo, que es la verdad, ni al discurso mismo. No obstante, de acuerdo con el autor, el discurso se contiene por un código lingüístico, que es marcado según las palabras, el verbo y su realidad; es decir, el código lingüístico pende mucho de *quien* habla, del sujeto, pues este código, dado como expresión de un discurso, cuya intención es transmitir la verdad, se expresa en la comprensión que el sujeto aporta de acuerdo con el contexto y con la realidad que vive, para dar o sostener el sentido de su objetividad discursiva. El código se expresa en la comprensión discursiva del sujeto.

> Es el código lingüístico el que da una estructura específica a cada uno de los sistemas lingüísticos, que conocemos como las diversas lenguas habladas por diferentes comunidades lingüísticas. Lengua aquí significa, entonces, algo distinto a la capacidad general de hablar o a la capacidad común para expresarse verbalmente. Designa la estructura particular del sistema lingüístico particular. [1]

Así, se desprende el sentido de la lengua, que se expresa como un sistema de significaciones, de sentidos y de referencias, que depende totalmente del sujeto, en tanto busque claridad, o bien, cierta objetividad o certeza de su discurso. De esta forma se aprecia que la lingüisticidad es una estructura que carga cierta dependencia del sujeto y que, a su vez, le da cierta respuesta

[1] P. Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 1995, p. 16.

sígnica, por no mencionar semiológica o semiótica, cuya expresión puede destinarse a la costumbre del sujeto, según requieran sus necesidades de comprender lo que habita más allá de su pensamiento a través de sus vivencias. De esta forma, Ricœur advierte que el lenguaje no puede ser un sistema autosuficiente, o bien, un mundo en sí mismo, donde habitan elementos referidos entre sí para explicitar la propia existencia del lenguaje.[2]

Si bien el lenguaje es una estructura dependiente de los signos y las oraciones, el autor no piensa que el lenguaje sea un mundo dado en sí mismo, pues, advierte que es una necesidad meramente subjetiva que apela a su expresividad discursiva. Dicho de otro modo, el lenguaje es una necesidad subjetiva que advierte tanto su existencia como la del hablante, porque se expresa en el discurso, y lo hace mediante signos y oraciones, esto es, tanto semántica como semióticamente.

> Estas dos ciencias no solamente son distintas, sino que también reflejan un orden jerárquico. El objeto de la semiótica [...] es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. Por eso no hay forma de pasar de la palabra, como signo léxico, a la oración mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja.[3]

Según Ricœur, el lenguaje y la semiótica estructuran el modo sígnico-enunciativo del lenguaje. Sin embargo, el problema al que nos enfrentamos es el carácter ontológico-significativo del lenguaje en tanto se expresa subjetivamente. La solución que se puede encontrar es que ambas disciplinas *discurren* en el habla. Surge la pregunta por el habla. De acuerdo con la tradición ontológica de la hermenéutica, el habla puede entenderse como un evento fáctico, como un *acontecer*, porque el habla acontece en su expresión discursiva, en su discurrir experiencial. Entonces, el habla acontece para aprehender su comprensión significativa, que tiende a ser expresada por medio de signos y oraciones. Nuevamente surge una cuestión, a saber, si hay

[2] *Ibidem*, pp. 17 y *ss.*
[3] *Ibidem*, p. 21.

algo que comprenda al signo y a la oración como dependientes del habla, si es que el habla acontece fácticamente. De ser el caso, es posible afirmar que tanto signo como oración son *entidades* que aprehenden el habla como acontecer, de tal forma que siempre tengan una intención de comprensión, a saber, un camino al sentido, un modo de comprensión referencial y un orden o jerarquía para una posible hermenéutica. Así, del discurrir del habla, que es donde se contienen la semiótica y la semántica, discurre la necesidad de la comprensión del lenguaje, que es la interpretación. Ésta es el acto donde se fusionan o convergen los sentidos posibles de un todo lingüístico para dar amplitud tanto al acto subjetivo como al intersubjetivo, en vistas de guardar o dirigir el mismo sentido a una posible función veritativa. Por lo tanto, la hermenéutica acontece como comunicación de sentidos, como un acercamiento a la verdad y como un acto que aprehende y devuelve el sistema de lenguaje por el cual el sujeto rige y se rige.

Desde el punto de vista de la semántica y la semiótica, si se piensa en la oración como una entidad compuesta por signos, debemos comprender que la oración no es un signo en sí, pues comparte un puente con los signos, con la semiótica. Dicho puente es el modo en que los signos se explican y explicitan intencionalmente en el acto enunciativo. De aquí surge la problemática de si es posible que el lenguaje, dado su carácter doble de semiótica y semántica, pueda trazar para sí y para el sujeto una doble intencionalidad. Si fuera el caso, se tendría que esclarecer en la práctica lingüística intersubjetiva. Por un lado, hay que tener en cuenta que el lenguaje es una necesidad subjetiva; de hecho, es una necesidad intersubjetiva, pues depende de los usuarios. Y no importa si es una lengua u otra; los sujetos siempre encuentran la forma de comprenderla o bien, de acercarse a su estructura mediante su interpretación.

Por otro lado, si apelamos a cierta estructura compuesta por dos elementos, a saber, ¿quién *dice qué?* y ¿quién *comprende qué?*, nos daremos cuenta, en primer lugar, de que hay un término medio, el cual es el *qué* de ambas proposiciones. Ahora bien, tanto el *dice* como el *comprende* de cada una fungen como la manera en la cual se aprehende, por decirlo de un modo, el término medio, de tal forma que se rigen bajo ciertas reglas semióticas y semánticas,

por ser oraciones y por estar ambos compuestos de signos. Sin embargo, el *dice* se comprende por ser un acto dado por alguien, esto es, por un *quién*; y pasa algo similar con el *comprende*, sólo que al comprender el qué de por medio, es el acto hermenéutico dado o ejecutado por el segundo *quién*. Es la función de la doble intencionalidad del lenguaje, que deriva del uso del hablante y de la expresión discursiva.

Esto recalca que el lenguaje depende del sujeto y que el sujeto necesita de lenguaje para comprender su entorno y comprender a otros. Si el lenguaje fuera un sistema dependiente de sí, no habría necesidad de pensar en la validez de las oraciones y de los signos; por lo tanto, no tendrían sentido las prácticas intersubjetivas que nos configuran o nos estructuran fácticamente. Con cierta alusión platónica, si bien las palabras no son verdaderas, son un medio para comprender la palidez *aletheica* de las cosas. El lenguaje es el medio universal con el que el ser humano se compromete a comprenderse, a comprender fenómenos que cohabitan con él y a comprender a otros. Por otro lado, con alusión aristotélica, el lenguaje se compone de un *verbo*, el cual encierra el sentido, el tiempo y la forma de su enunciación. A través del verbo buscamos un significado para las cosas que experenciamos, vivimos o vivenciamos fácticamente.

Discurso y acontecer

El acontecer marca su propia realidad. Podríamos pensar en él como una objetivación referida epistémicamente al sujeto. Así pues, el acontecer del lenguaje gira en torno a un estatuto ontológico dado, que independientemente de quién dirija el lenguaje, tiene en sí una carga intencional. De acuerdo con Ricœur, la carga ontológica del lenguaje refiere a su carácter temporal, de donde emana su objetivación referida epistémicamente. Asimismo, su carga intencional advierte la necesidad de nombrar fenómenos, de nombrar a las cosas por la necesidad de conocerlas. Por tanto, el lenguaje guarda su identidad, pues se expresa en una lengua que se comprende o bien, se expresa

para anclar el significado de algo en tanto se busca comprender a través de su expresión.

> Si bien es cierto que sólo el mensaje tiene una existencia temporal, una existencia en duración y en sucesión, donde el aspecto sincrónico del código pone al sistema fuera del tiempo sucesivo, entonces la existencia temporal del mensaje da testimonio de la realidad de éste.[4]

Así, el lenguaje como acontecimiento tiende a anclar su estatuto ontológico en un contenido proposicional, es decir, la realidad que se comprende a través de palabras o expresiones se evidencia por medio de su carga semántica, la cual se divide en tres: una carga material, a la cual pertenece el habla; una carga formal, de donde los signos surgen, y una carga predicativa, a la que pertenecen tanto las oraciones, el mensaje, su carga veritativa, su intencionalidad, sus expresiones y demás elementos que componen el lenguaje. Dicha carga semántica del lenguaje es el discurso en su manifestación dialéctica, que se comprende desde una ejecución abstracta hasta una concepción práctica del lenguaje. Asimismo, advierte que el lenguaje es mera actualización, una dinámica del discurso como acontecer dado, cuyas manifestaciones son la explicación de su realidad y el significado de la referencia.

Esto indica que, dada la dialéctica que el lenguaje mantiene para evidenciar su discursividad y su acontecer, el lenguaje apela a la dimensión experiencial del sujeto; el lenguaje tiene que ser experienciado, pues es parte de la comunicabilidad del discurso. Las personas hablan, se expresan, y en su habla hállanse una intención y un sentido ontológico que refiere siempre a una situación concreta de vivencia o bien, a una experiencia dada. En esa intencionalidad y en ese sentido ontológico, se expresa el carácter eventual-aconteci- do del lenguaje, y lo experiencial del lenguaje comprende su intencionalidad, su experiencia "externa" y su autorreferencia (discursiva o semántica).

[4] *Ibidem*, p. 23.

Sin embargo, surge el problema de cómo experienciar el lenguaje en su discursividad y en su acontecer. Todo acontecer pertenece a la experiencia del sujeto y apela a cierta dimensión cognitiva, la cual puede ser su comprensión o cualquier otra ejecución epistémica. La cuestión que se plantea es cómo comprender o cómo hacer un acto reflexivo sobre la experiencia del lenguaje. La solución que Ricœur plantea es que, por medio de la hermenéutica, de su acto de interpretación, el sujeto tiende a crear lazos interexperienciales que concretan una comprensión más amplia de la realidad del lenguaje, de su acontecer. Estos llamados *lazos* se centran en el diálogo. El lenguaje se experiencia mediante el diálogo, pues tiende a crear o hallar una comprensión de acontecimientos que propenden a comunicarse tanto existencial, como experiencial y sígnicamente, porque se inclina a compartir el sentido de la intencionalidad discursiva del lenguaje y porque el propio lenguaje da cierta contextualidad a los sujetos, que marca y remarca los límites de cada uno de ellos, dentro de los cuales se abre un campo de posibilidades de comprensión de diversa índole: intersubjetivas, prácticas, sígnicas, comunicativas, entre otras. Es el paso a la dimensión extralingüística del lenguaje: la experiencia del *significado* del acontecimiento en diversas facetas.

> Mi experiencia no puede convertirse directamente en tu experiencia. Un acontecimiento perteneciente a un fluir del pensamiento no puede ser transferido como tal a otro fluir del pensamiento. No obstante, algo pasa de mí hacia ti. Algo es transferido de una esfera de vida a otra. Ese algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado. Aquí está el milagro. La experiencia tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público.[5]

[5] *Ibidem*, p. 30.

Metáfora y experiencia de significado

De acuerdo con Ricœur, la metáfora es un tropo que se encuentra normalmente en obras literarias. Contiene en sí un sentido explícito e implícito; asimismo, apela a un contenido emotivo que tiene una connotación extrasemántica de comprensión, pues si no busca dar forma a un sentido, lo *figura* desde un sentido literal. Esto advierte que la metáfora busca ampliar el sentido de un texto, ya sea entendido como diálogo, texto literario, filosófico o acción (práctica), en la medida en la cual busca relacionar tanto su sentido literal como su sentido propiamente metafórico, o bien, figurado. Con ello, el autor busca comprender el sentido extrasemántico de un texto, siempre que nos dé un significado, algo que signifique o bien, una experiencia de lo que significa.[6]

Ahora bien, la metáfora como tropo se advierte como un juego del lenguaje para su adecuada enunciación y, con ella, su adecuada aprehensión de significación y su experiencia justa. El sentido al que Ricœur apela recuerda al sentido que Agustín de Hipona expone sobre la comprensión de la Sagrada Escritura.[7]Agustín busca solucionar la problemática de cómo leer correctamente la Palabra de Dios para su correcta enunciación. La respuesta que ofrece es que la metáfora, en su forma de semejanza o analogía (*proportio*), se acerca al sentido literal del texto, pero siempre con cierta sutileza; esto es, quien busca enunciar el texto debe tender más al lado metafórico-semejante, de tal forma que haya partido de su enunciación literal. Asimismo, Agustín —y en esto le sigue Ricœur— sugiere que, tal vez, la formación en retórica que se tenga pudiese ayudar a la correcta enunciación del texto, pues, por más que se tenga por objeto comprender *veritativamente* el texto, solamente tendremos una cercanía con su enunciación literal, de manera que será necesario entablar un diálogo con otros y esperar la aceptación objetiva y racional de la enunciación propia de los textos que interpretamos.

---

6 *Cfr*. *ibidem*, pp. 59 y *ss*.

7 *Cfr*. Agustín de Hipona, *Sobre la doctrina cristiana*, I y II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

De acuerdo con Ricœur, es posible ver que la metáfora se comprende como una figura del discurso, esto es, según su denominación, como representación del sentido nominal de algo, o sea, según la depuración del sentido literal; la metáfora también se advierte como semejanza y sustitución del sentido literal por un sentido figurado. Asimismo, en ella no hay un momento semántico, pues el texto se interpreta para ver qué es o qué dice literalmente.

> La metáfora es una de estas figuras retóricas, aquella en la cual la semejanza sirve como motivo para la sustitución de una palabra literal desaparecida o ausente por una palabra figurativa. Debe distinguirse de las otras figuras de estilo, tales como la metonimia, por ejemplo, en donde la contigüidad toma el lugar que ocupa la semejanza en la metáfora. [8]

Por lo tanto, la metáfora *figura* para encontrar un sentido, algo que signifique. Esto advierte, a su vez, que la metáfora tiene o parte de una función entitativa del discurso, pues se busca comprender algo o bien, busca, mediante cierto carácter discursivo, *acontecer* para aprehender el contenido significativo de algo. En otras palabras, la metáfora acontece mediante la experienciación de su discursividad, con el fin de aprehender la compresión que ofrece una interpretación. Así, la hermenéutica tiene un rol importante respecto a la metáfora, pues tiende a ampliar el sentido de un discurso sin exceder en él. La hermenéutica busca evitar que la metáfora se encuentre en conflicto con muchos sentidos; busca evitar un excedente de sentido que atrofie la estructura discursiva y de acontecimiento que ofrece el texto.

> La metáfora no existe por sí misma, sino dentro y a través de una interpretación. La interpretación presupone una interpretación literal que se autodestruye en una contradicción significativa. Es este el proceso de autodestrucción o transformación el que impone una especie de giro de palabras, una extensión del significado, gracias al cual podemos comprender cuándo una interpretación literal sería literalmente disparatada.[9]

---

8 Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación...*, p. 61.

9 *Ibidem*, p. 63.

Así surge la llamada interpretación metafórica, la cual supone una interpretación literal y una interpretación que se autodestruye, pues se busca siempre un sentido, es decir, algo que desde la metáfora advierta tanto la experiencia de sentido como su comprensión significativa. Dicha experiencia de sentido es el significado metafórico, el cual puede expresarse en imágenes o por medio de una semejanza o analogía. Es lo que el autor llama *metáfora viva*.

Experiencia de la metáfora viva: símbolo

Según Ricœur, la metáfora viva se mueve por semejanza, esto es, por analogía. Por semejanza se aprecia el contenido significativo de un discurso, lo cual motiva al sujeto a tener experiencia de éste en la medida en que aprehende su comprensión. Por lo tanto, es posible afirmar que la metáfora viva da respuestas a la discordancia que puede encontrarse entre distintas interpretaciones, pues se busca una experiencia intersubjetiva del discurso, de lo acontecido en el texto. Esto es el modo en que se abre la expectativa de comprenderse y comprender a otros.

La metáfora viva abre el sentido de una posible hermenéutica de la subjetividad, pues, por un lado, es lo que se halla en su sentido figurativo y su sentido literal, el cual tiende a ser experienciado para dar juicio a la comprensión discursiva. Asimismo, la metáfora viva sugiere la apertura de una hermenéutica de la subjetividad, porque contiene en sí una apertura extralingüística y extrasemántica, es decir, su significado es dado en lo real, en tanto que lo real es el fin por el cual el sujeto guarda su intencionalidad, y en tanto que ese significado dado en lo real es un modo de aprehender la realidad dada al sujeto, para comprender su estructura (subjetiva) de posibilidades de ser en el mundo, es decir, su horizonte de posibilidades. Finalmente, la metáfora viva abre un modo extrasemántico y extralingüístico de comprender, porque hay entidades reales o *cósicas* que se comprenden desde la experiencia analógica de la realidad, esto es, guarda un significado que "da qué pensar" y que motiva al sujeto a actuar. La metáfora viva significa según se abra a comprenderse a través del símbolo y de la acción, que son elementos que *constituyen* algo, es

decir, que guardan cierta experiencia de lo real que acontece y que se asemeja con vivencias tanto personales como intersubjetivas. La metáfora viva, desenvuelta por el símbolo y la acción, evidencia fenomenológicamente el carácter vivencial que el sujeto traza a través del horizonte de posibilidades de ser, de toda la gama de comprensiones a las cuales aspira.

De acuerdo con nuestro autor, el símbolo representa algo real; tiene un contenido significativo, el cual puede ser emotivo o no, semántico o no.[10] El símbolo representa algo que se experiencia, algo *per se* vivo, pues es real y lo real se vivencia. Esta vivencia o este modo experiencial de ser, a su vez, representa extralingüística y extrasemánticamente vivencias que pueden hallarse más allá de la experiencia de lo real concreto o real objetivo, y pueden ser vivencias que marcan la estructura subjetiva, pero significativa, de lo real. Todas esas experiencias son un todo que estructura el sentido y la comprensión simbólica de lo real, y pueden variar desde sueños a imágenes, así como situaciones o vivencias de lo fáctico, como son el diálogo o las acciones que estructuran la vida ética del sujeto, como la responsabilidad, la justicia, la empatía y el amor, por mencionar algunos ejemplos.

La metáfora como discurso

Si bien la metáfora podría no considerarse como discurso, es parte de él, pues se considera como texto, según éste se entienda como ejercicio dialógico o, al menos, con apertura al diálogo, dada su esquematización interpretativa. De esta forma, la metáfora como discurso tiene una apertura tanto a expresiones literarias y propias del habla como a acciones concretas, ya que, además de sostenerse por la palabra, contiene un significado y se desenlaza en la acción comunicativa del sujeto.[11]

La hermenéutica tiene un rol de suma importancia para la metáfora viva, pues, así como busca el sentido y la comprensión profunda de un texto o dis-

[10] *Cfr*. *ibidem*, pp. 66 y *ss*.

[11] P. Ricœur, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo Libros-Universidad de Coahuila, 2008, pp. 40 y *ss*.

curso, también *acontece* metafóricamente. Es decir, en el discurso como acontecimiento, la metáfora puede contenerse como algo acontecido en el discurso, pero es algo acontecido según la interpretación que se tenga del discurso, pues se busca su comprensión. Asimismo, dado el carácter de acontecer del discurso en el discurso acontecido, hállase una dación de significado, que es objeto del acto interpretativo y por el cual hay una realidad extralingüística que se explica metafóricamente, que es ser de tal o cual forma en el mundo.

Dado el sentido acontecido del discurso —objeto del acto interpretativo que, a su vez, busca un significado metafórico—, también en el acto interpretativo se busca una referencia que se atenga al sentido que se busca. Es decir, se busca algo que sea objeto de comprensión tanto predicativa como locutiva, que se dé o bien, que constituya un decir que *figure* una lingüisticidad de sentido.

La metáfora viva se comprende como acontecimiento y como sentido, pues da significado en tanto busque una triple intencionalidad de referencia, o sea, en tanto se sujete a la ejecución del llamado *círculo hermenéutico*, que consiste en *a)* el habla, *b)* quien habla y *c)* quien interpreta el habla. Así, la metáfora viva en tanto acontecimiento y sentido es un acto de comprensión en la intención significativa.

Una vez señalado lo anterior, se busca comprender el texto, ya sea escrito, hablado o bien, como un acción dialógica o práctica, pues la comprensión del texto tiene en sí mismo una apertura a la comprensión metafórica de éste. En otras palabras, se parte, nuevamente, del sentido literal y se intenciona a la semejanza que guarda con la interpretación o comprensión subjetiva. Por lo tanto, es posible que la comprensión del texto adopte una forma discursiva, pues se evidencia el sentido de la experiencia hermenéutica del texto, en tanto que se va al texto mismo, es decir, en tanto que el propio texto se comprenda como un objeto de actos intencionales. Esta intencionalidad del texto abre, por fin, paso a la llamada *explicación*, que es la reivindicación o corroboración de estar en un mundo, de estar en un discurso comprendido como una realidad dada por el texto que se comprendió. Finalmente, al abrirse al mundo, se abre la posibilidad de referirse interpretativamente a sí mismo con el texto y con el otro.

Consideraciones finales sobre Paul Ricœur

El lenguaje y el discurso se manifiestan de distintas formas. Ambos contienen un acontecer, que es de donde se sugiere el sentido de la experiencia del lenguaje y —podríamos decir— de una experiencia hermenéutica. Así, es posible abrir el camino de la hermenéutica del sujeto desde el sentido analítico del lenguaje y amalgamarlo en un sentido meramente ontológico, de donde surge el sentido de la subjetividad y de la intersubjetividad. Tal vez por eso la hermenéutica de Paul Ricœur es una hermenéutica de la subjetividad. Si bien comienza con un desarrollo meramente lingüístico, lo dirige ontológicamente a una comprensión práctica de comprensión intersubjetiva, de la cual surgen los problemas del otro en el sí mismo, de la justicia, del amor, de la culpabilidad, de la historia en la política o del reconocimiento. Infortunadamente, por cuestiones de tiempo y espacio, no podemos abordar estos problemas; sin embargo, hay que recalcar su importancia y evidenciarlos desde la fundamentación de la ética analógica de Beuchot, para robustecer los objetivos planteados en este texto.

Principios hermenéuticos de la ética analógica

Los principios de la ética dentro de la hermenéutica analógica nos darán una idea de cómo se despliega la noción de una ética analógica o ética hilemórfica basada en la virtud, y de la cual surge una teoría analógica de la axiología, muy distinta de la scheleriana, pero que servirá de complemento a para desplegar —o, por lo menos, evidenciar— un personalismo analógico-icónico.
La ética y su actitud hermenéutica, *la hermenéutica y su actitud ética*

De acuerdo con Beuchot, quien sigue a Gadamer, la hermenéutica en sí misma evidencia una actitud ética en cuanto a la interpretación. Al interpretar, hemos de ser prudentes para evitar malentendidos, de tal forma que nuestras interpretaciones guarden consigo una postura objetiva e incluso axiológica. De la postura objetiva, por más que se funden en nuestra subjetividad, las

interpretaciones deben tener un fundamento epistémico, esto es, deben acercarse a cierto conocimiento de lo real sin perder el sentido y la referencia de lo que se dice. Nuestro autor plantea que la realidad objetiva de la interpretación siempre tiene que ser el texto; y toda interpretación efectuada tiende a resguardarse en su contexto, por lo que los límites serán lo que marquen el significado de lo dicho. Por otra parte, la postura axiológica es la objetividad de valor que las interpretaciones deben tener en sí. Además del contenido sustancial de una interpretación, debe haber, en sentido de Habermas y Apel, un consenso que determine cuán válida o cuán francamente desechable es una interpretación. Y esto tiende hasta las lindes de la racionalidad práctica, es decir, hasta el contexto moral, político y cultural del ser humano.

Pues bien, según Mauricio Beuchot, la ética en la actitud hermenéutica tiende a la mesura, a la medianía. Este autor sigue, a su vez, a Ricœur, quien piensa que la actitud ética de la hermenéutica es una medianía particular entre la ontología y la fenomenología; la medianía de la ética es lo que une a estas dos disciplinas de forma que en esta unión acontezca una actitud hermenéutica. Ambos filósofos llaman a esta unión *reunión hermenéutica*.

Es claro que la hermenéutica tiene principios fenomenológicos, y la fenomenología podría tener el fin de prosperar como ontología en perspectiva ética. Así es como la fenomenología ontológica (si es posible llamarle así) tiene repercusiones en la ética, pues de lo que se trata, según Beuchot, es de fomentar una ontología de la persona que culmine con la idea de la hermenéutica analógica de la facticidad humana. Al tener una ontología al frente de una ética, la hermenéutica vuelve a surgir con su noción mediadora, pues al poseer caracteres propios como el interpretativo y el cognoscitivo, se desprende de cada uno un carácter tanto subjetivo —del interpretativo— como uno objetivo —del cognoscitivo—. De ahí que haya muchas formulaciones entre la ética, la ontología y la fenomenología, todas mediadas por la hermenéutica.

Las formulaciones anteriores pueden ser un realismo, una axiología y una antropología filosófica, mismos que Beuchot sabe desarrollar y sabe complementar entre ellos, pues son mediados por conceptos como el de la potencia,

el acto, la virtud y la acción, y todo se desarrolla en clave analógica. Por ello, es posible hablar, ya no de un realismo, una axiología o una antropología filosófica a secas; por la mesura analógica de la hermenéutica, es posible hablar de un realismo analógico, de una ética analógica de los valores y de una hermenéutica analógica de la facticidad humana.

Como es sabido, la hermenéutica surge desde un contexto lingüístico de *comprensión* de límites; es algo que Gadamer nos enseñó y que Ricœur, a su modo, reafirmó. Por su parte, Beuchot nos muestra que estos límites son tanto subjetivos como objetivos. De los primeros, surgen las condiciones de posibilidad de conocer algo y comprenderlo desde la estructura personal del intérprete. De los segundos, surgen las condiciones de posibilidad de conocer algo bajo el propio estatuto epistémico y ontológico de ese algo. Esto tiene que acentuar la necesidad de complementariedad entre el sujeto y el objeto de conocimiento, por lo que se debe marcar siempre qué se conoce y bajo qué condiciones se conoce; qué me es posible conocer bajo mi propia estructura personal, la cual tiene que ver con mi desarrollo moral, político, cultural, histórico, en fin, contextual de vida.

> La hermenéutica completa la labor de análisis realizada por otros instrumentos semiolingüísticos; es lo que, después de esos análisis sintácticos y semánticos, ubica o sitúa en un segmento de tiempo, en la historia.[12]

Entonces, esta hermenéutica tiene que complementarse con la medianía, que, de acuerdo con Beuchot, surge del compendio de intencionalidades; es, pues, una dación intencional de captación del texto, del cual, a su vez, surge el marco de referencia y de sentido del *discurso*. La cuestión, por tanto, tendría que ocuparnos a comprender el discurso, y no es muy distinto de lo que los otros autores piensan, a saber, como acontecimiento, como dación de sí o como algo que guarda en sí su significado y que el ser humano tiende a descifrar. Por ello, lo intencional dado por el intérprete es *realizar* el significado

[12] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 126.

del texto interpretado —siempre y cuando el intérprete no deje de lado susposibilidades de comprensión ontológicas, epistémicas y prácticas— o bien, realizar una pragmática en la llamada *intentio auctoris*, que es la noción de coincidencia entre el lector y el autor, es decir, con la llamada *intentio textus*.

Dicho esto desprende un carácter propio de la hermenéutica con repercusiones totalmente éticas. En primer lugar, desde la actitud de medianía que la hermenéutica posee. En hermenéutica intentamos comprender lo que se nos presenta como algo real: un texto y su contenido, y en lo fáctico, el otro como el yo propio. De ahí que haya una hermenéutica de sí que tiende a comprenderse o complementarse con una hermenéutica del otro. Sin embargo, surge la pregunta que interroga por el sentido del otro: si el otro es un discurso, si el otro acontece o si el otro es dado fenoménicamente. Ante todas esas cuestiones, la respuesta es *no*, porque el otro surge como sujeto análogo a mí, a quien interpreta sus vivencias e interpreta lo dado en lo real. Por tanto, el otro surge como sujeto que es o forma parte de la historia, y casi estaríamos por decir, como Dilthey, que surge como un fragmento del mundo histórico, el cual tiende a estructurarse conmigo, que también surgí como fragmento del mismo mundo histórico. La analogía, por tanto, surge con el otro como una apertura metafísica que exige solución a los problemas centrales de la ética, tales como el de la virtud, la responsabilidad y la justicia, los cuales son respondidos a través de la ética analógica de la *phrónesis*.

La ética analógica de las virtudes: la phrónesis

Beuchot piensa que la ética tiene que estar abierta a la analogía, de forma que se funde una ética analógica. Es el tránsito de la ética hermenéutica a la ética analógica. Podríamos pensar que la ética en sí misma tiene un sesgo hermenéutico y analógico, pues así como Tomás de Aquino pensaba a la ética como una ciencia que le compete sólo al ser humano porque es el único responsable de trazar su camino a la felicidad, Mauricio Beuchot piensa que la ética analógica tiene que aterrizar en el ser humano, de modo que busque ubicarlo en el mundo, porque es ahí donde tiende a desenvolverse, buscar y

dar razones. En todo caso, el ser humano, desde la ética, tiene que ubicar su *ethos* en un mundo realizable a partir de experiencias tanto intelectivas como afectivas, en concreto, desde su núcleo de intencionalidades; asimismo, tiene que buscar la manera de ser moderadamente en el mundo. Estas experiencias han de recaer en el mismo ser humano, de tal forma que se geste una conciencia de sí como ser de intencionalidades analógicas.

> Se trata, pues, de una universalización prudencial, analógica, no unívoca. Al otro lado de la univocidad está la equivocidad; una universalidad equívoca es una universalidad igualmente impositiva, la universalización de la fragmentación particularizante, que lleva a la disolución no sólo de la ética y de los valores, sino también del pensamiento.[13]

Así, una ética analógica contiene conceptos universales no unívocos, que se desenvuelven en la experiencia no equívoca del ser humano. Esto dará suficientes conceptos que deberán tender a la experiencia y al juicio de él. El juicio, la deliberación y la decisión son lo fundamental en el carácter del ser humano, y todo ello aterriza, en primera instancia, en la virtud, en particular, en la *phrónesis*. Por lo tanto, la esencia de la ética analógica es la prudencia, porque, como virtud dianoética y como virtud ética, concilia a la propia ética con la metafísica, de forma que surjan de esta conciliación principios universales que han de ser experienciados y que han de ser objeto intencional de comprensión de la racionalidad práctica (o analógica). Y así, podríamos complementar al decir que la hermenéutica analógica en sí misma es *phronética*, porque la analogía es mesura en forma de proporción. Con ello, es posible decir que la interpretación, de suyo, debe ser moderada, y cuando se habla de vivencias fácticas, el sentido de tales interpretaciones, vistas como vivencias o búsqueda de sentido de experiencias, debe ser *phronético*, pues la existencia exige un modo de ser prudente, y la prudencia tiene que ser un modo de vida. Así, se expresa una idea fundamental en concordancia con el ícono: la existencia que busca iconicidad en el ser humano debe reflejar al ser humano como el *phrónimos* a ser realizable, esto es, como una idea, modelo o ícono que se desea ser porque se quiere.

> Lo que en la moral hace la *phrónesis* se parece mucho a lo que el acto interpretativo hace en la hermenéutica. Tienen un proceso semejante, constan de un momento deliberativo, que conduce al planteamiento de un juicio, o de una hipótesis; y por la misma deliberación se dan argumentos para apoyar un juicio o hipótesis, quedando las demás relegadas o desechadas.[14]

Ahora bien, la noción de prudencia que Beuchot tiene es heredera directa de la noción de prudencia que Aristóteles da, a saber, como el ejercicio racional en el que se delibera bajo una decisión próxima (*airesis*) y una decisión propiamente deliberativa o a mediano-largo plazo (*proairesis*). De esta deliberación, surge la experiencia y el aprendizaje que otorgan un juicio, un discernimiento, que auspician el sentido de la distinción y la sutileza; todo esto, con un enfoque de proceso formativo. De ello, surge *grosso modo* la virtud; en particular, la *phr***ó***nesis*.

Con lo anterior, es posible recalcar que la *phrónesis* y la analogía son estrechas, porque buscan la diferencia en la identidad, y lo hacen desde el discernimiento, desde la decisión, desde la formación de vida, y a través de la mesura. Incluso podríamos mencionar que la prudencia es la practicidad de la analogía; es lo que marca el sentido práctico de la racionalidad, pues, al buscar el término medio, la razón tiene un asomo o una intención directa en la acción, en la decisión, inclusive en lo formal-material del valor para comprender su contexto y su realidad.

> De esta manera la *phrónesis* y la analogía se conectan; y si también se han conectado, proporcionalmente, la *phrónesis* y la hermenéutica, nada impide hacer la siguiente proposición: la analogía es a la *phrónesis* lo que la *phrónesis* es a la hermenéutica, por ello la analogía es hermenéutica lo que la *phrónesis* a la hermenéutica misma.[15]

---

[14] M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 94.

[15] *Ibidem*, p. 97.

Esta practicidad analógica es lo que dispone al ser humano a buscar la virtud, y comprende que ésta se centra en el carácter ético, pues la ética, des- de la perspectiva analógica, es esencialmente una ética de las virtudes, y al ser tal en tal búsqueda racional-práctica, entonces comprendemos que, a su vez, es una ética teleológica, pues en la acción virtuosa se dispone de medios para llegar a un fin. En un contexto meramente virtuoso, la ética *phronética* dispone de la practicidad analógica para llegar a otras virtudes y comprender el valor de los actos o de la acción humana, el cual se centra en un carácter meramente *hilemórfico*. Por lo tanto, la prudencia se abre más en la medida en que busca comprender las demás virtudes. Es la construcción de un dinamismo analógico, como un engrane entre actos, virtudes —y valores— y la propia interpretación, que comprende cuán fácticas pueden ser éstas.

> Sobre todo, en cuanto sabiduría de lo concreto, práctico, singular y contingente, la prudencia requiere la analogía para adecuarse (proporcionarse) a los cambios y mutaciones de la realidad misma, de lo que se requiere para la praxis, de lo que se pide para las acciones. Y no sólo para que la acción sea virtuosa, sino incluso para que esté bien hecha.[16]

Entonces, la virtud es la desembocadura más estable del carácter ético, pues busca situar al ser humano en sus propias acciones, de manera que busque comprenderlas en su haber y que en la comprensión halle la mesura de sus experiencias, una mesura que debe ser base de la deliberación y del juicio. De otro modo, no se comprenderían la templanza, la fortaleza o la justicia, las cuales son base de un orden social virtuoso establecido por la racionalidad práctica o bien, por una racionalidad analógica. Por ello la deliberación, la decisión y el diálogo son muy importantes: se comprenden desde un aspecto fáctico-particular y buscan evidenciarse en un aspecto metafísico-universal; es lo que Beuchot llama *juicio dialógico*, y es algo propio del ser humano, pues con base en este juicio se establecen leyes, máximas y valores, y a través de

ellos el ser humano busca deliberar ética y políticamente, para comprender una idea de cultura.

> Esto es una acción *phronética* o prudencial, y la realiza el *phrónimos* o prudente, el que tiene el hábito de la interpretación afortunada, el que posee la *virtus* hermenéutica […] Y sólo esto puede realizarse bien mediante un proceso de deliberación, que es lo propio de la *phrónesis* hasta llegar al juicio por el cual se propone una interpretación y se es capaz de dar razón de ella, porque es mejor que otra o las otras interpretaciones.[17]

Materialismo y formalismo en la virtud

Veamos cómo es que la ética analógica de las virtudes tiene tres principales vertientes: *1)* la idea de una ética teleológica, *2)* una deontológica y cómo de ellas surge una teoría que comprende fácticamente el carácter del ser huma- no: *3)* una ética de los valores. Todo esto será encaminado desde la noción hilemórfica de la propia ética, esto es, desde una concepción material y una formal, las cuales nos permiten ver, a su vez, cuán prácticas pueden ser para el *ethos* humano.

Ética teleológica y ética deontológica

La ética analógica se comprende como una ética hilemórfica, pues se encuentra, a través de la virtud, entre una concepción material y una concepción formal de la acción. La cuestión es qué nociones corresponden a lo material y qué otras a lo formal. De acuerdo con Beuchot, son varias, pero se han de complementar a través de la misma acción dialógica, pues el diálogo tiene que surgir como mediador entre ambas posturas, para hacer realizable cierto *eidos* moral en el *ethos*. Tal vez es algo que une a Beuchot con Ricœur, pues los principios formales se piensan como un acontecer que dispone de una com-

[17] *Ibidem*, p. 103.

prensión material que evidencie el carácter o el contenido de tales mediante la metáfora, la imagen o la iconicidad. En el caso particular de la hermenéu- tica analógica, la virtud es la que tiene que comprenderse como lo limítrofe entre lo formal y lo material; tiene que mostrar lo que un principio universal busca; tiene que decir lo que la acción evidencia de un principio universal.

Así, la ética analógica se muestra y se dice entre una ética teleológica y una deontológica, de forma que se comprendan como ética analógica de los fines y como ética analógica del deber. De la primera, como cualquier teleología coherente, es posible mencionar que se apoya directamente en la ética de las virtudes. El *telos* deviene *factum* de la acción resguardada en la virtud. Un hecho utópico que dispone al ser humano a la perfección moral, incluso al *bios theoretikos*, pues la virtud se encarga de evidenciar cuán perfecto o cuán imperfecto es todavía el ser humano. Así se evidencia que la ética teleológica, al dar un margen utópico de plenitud vital, simplemente queda expuesta como una ética formal.

Entonces, realizar la felicidad, la perfección humana o el *telos* tiene que verse como un imperativo. No como uno kantiano, en el que se obedezca al deber por el deber y por su *logonomía*, sino como un deber que se quiere, que se desea realizar. Beuchot menciona un imperativo categórico analógico. El ser humano es quien debería encargarse de hacer realizables sus metas según sus posibilidades proporcionales, y debería hacerlo mediante sus hábitos, de cuán realizables sean sus virtudes y cuán posible sea alejarse de sus vicios. Por ello, una deontología tampoco debería ser formal; debería complementarse con algo concreto y con algo fácticamente posible. No es que el *telos* y el deber sean inalcanzables; antes bien, son efectivos si se les *proporciona* una virtud que las haga evidentes, pues la virtud evidencia qué es el ser humano. Y esta virtud deberá evidenciar tanto la perfección como el deber si se piensa en ellos como un contenido material axiológico, es decir, desde una perspectiva del valor.

Ética analógica de los valores

De acuerdo con Beuchot, el valor es algo que nos *intenciona* afectiva o intelectivamente hacia un *bien*, es decir, el valor nos dirige por medio de la voluntad hacia el bien. Por su parte, el bien es algo fundado en sí mismo y, por lo tanto, es valioso. Esta primera definición parece estar en concordancia con la anteriormente vista, es decir, con la definición que Scheler propone, también, en principio. El valor hace que nos intencionemos al bien; si no es para ver la esencia del bien o para ser el bien, sí para dimensionar la extensión que ese bien tiene respecto a su fin y respecto al acto del ser humano. Así, la intencionalidad hacia el bien abre la pauta para evidenciar el carácter de responsabilidad que el ser humano tiene por la realidad.

Sin embargo, Beuchot ve algunas disonancias respecto a la idea que el filósofo alemán tiene del valor. Para el mexicano, el valor no parte de una entidad en sí misma fundada, es decir, no es en sí mismo una realidad óntica por la cual hace que en sí valga; el valor no vale, pues el valer del valor es demasiado formalista, por lo que sería necesario subsumirlo a la esfera óntica del ser para hacerlo concreto o bien, para realizarlo efectivamente. Es por ello que Beuchot propone que el valor, si bien no vale, sí *es* o, al menos, pertenece parcialmente a la esfera del ser. Porque se requiere un margen ontológico o universal para comprender cuán trascendental y *realizable* puede ser una acción —estética, moral o religiosa—, y por la cual se han de mostrar o evidenciar sus contenidos materiales.

> Me parece que el valor es algún tipo de ser, algo del ser, que el ser —por ello— es anterior al valor en cuanto condición de posibilidad suya, esto es, para valer hay que ser. Primero se da el ser y luego el valor.[18]

Así, el valor y el ser están intrínsecamente relacionados, pero el ser siempre tendrá más peso por procurar el orden de las esferas de lo real, y por

[18] M. Beuchot, *Ética*, México, Torres Asociados, 2004, p. 126.

hacer eficiente la facticidad vivencial del ser humano, de la cual surge un valor material. Por el ser es como se conoce la realidad y la realidad esencial de los fenómenos, en los cuales se incluye al ser humano. Esto nos permite comprender que el valor, como parte esencial dada por el ser, tiene que fundamentar, a su vez, otra esfera dependiente de la realidad, a saber, la esfera del bien depositado o dado fenoménicamente. El bien tiene que adecuarse según el ser humano se intencione a él intelectiva o afectivamente; por ello, el bien adquiere la cualidad de la *bondad*, que es un principio universal del cual el ser humano participa en su individualidad y busca desplegarlo con el otro; y al desplegarlo en conjunto, podríamos decir que la bondad se hace más evidente en su universalidad. Es, pues, una universalidad analógica eficiente en la conciencia y actuar humanos. Por ello, la bondad se reconoce como algo trascendental, algo que es en sí y que deviene acción, y se reconoce como la verdad moral que el ser humano se plantea alcanzar intencionalmente.

> La bondad es la característica que tiene el ser de mover a algún apetito a desearlo. El bien mueve a la consecución. El bien tiene un evidente carácter de fin, de finalidad, de teleología. El bien mueve a la voluntad a conseguirlo, a verlo intencionalmente.[19]

Por lo tanto, el ser humano tiene que ser intencional al valor, por lo que, al fundar un bien para el propio ser humano, el valor, a su vez, fundamenta un *bien adecuado*; esto es, un bien analógico, una *adequatio* que se mueve entre la vida intelectiva y la vida afectiva, entre la racionalidad y la arracionalidad. Al mismo tiempo, este bien analógico tiene un despliegue en el disfrute, en el placer, en la plenitud y en la beatitud, que son formas de expresión axiológica de la vida humana. Así, en cierta *proporción*, tanto valor como bien analógico dependen de las expectativas, situaciones y circunstancias de la vida del ser humano, que no son sino el contexto humano, es decir, la propia *facticidad humana*. Por lo tanto, el valor, fundado en un bien analógico, tiene que *fac-*

[19] *Ibidem*, pp. 126-127.

tizar o hacerse fáctico para el ser humano, pues es lo que muestra su *ethos*, su propio ser, su esencia y su estructura esencial. Ésa es la razón por la cual Beuchot insiste en que el valor es el encuentro analógico del ser humano con el mundo: porque el bien analógico evidencia la característica analógica del valor, de tal manera que se comprende según modo y se comprende según *ethos*, lo cual cumple con la propia noción del valor, esto es, la axiológica.

Así se evidencia que el valor no vale, sino que el valor es; y al ser, el valor puede desenvolverse dinámicamente en la conciencia humana. Esto nos hace pensar que la axiología de Beuchot también es heredera de las axiologías fenomenológicas del siglo pasado (Scheler, Hartmann, von Hildebrand), pero la comprende de una manera más dinámica, entre lo afectivo, lo intelectivo, lo intencional y lo concreto; siempre repercute en un realismo, el cual es el llamado *realismo analógico*.[20] El valor ontológico, como universal, funda el axiológico, y lo hace por la intencionalidad del ser humano; por ello, la intencionalidad muestra la moralidad, y muestra lo fenoménico referenciado al ser humano y lo humano referenciado a lo fenoménico.

> Se dan en el encuentro del hombre con el mundo. No son valiosos porque el hombre los toma como tales, sino que los toma como tales porque son valiosos. Véase que aquí se juntan hasta tocarse las dos perspectivas, la de lo subjetivo y la de lo objetivo.[21]

El valor, en tanto que es intrínseco al ser, lo es, a su vez, al ser humano, y esto atiende a que la estructura de éste da un atisbo a su carácter o contenido axiológico, esto es, al valor del ser humano, que se evidencia en los derechos morales, en la dignidad analógica,[22] en la comprensión de la cultura, en la

---

[20] *Cfr*. M. Beuchot y J. L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Buenos Aires, Círculo Hermenéutico, 2013. En los últimos capítulos, los autores insisten en que el realismo analógico debe tener una repercusión práctica —en particular, ética—, por lo que el *mesotes* de comprender la realidad respecto a la idea tiene que manifestar la norma, la ley y al ser humano. Y esto es lo que dará noticia de que la antropología filosófica también tiene una repercusión desde el realismo analógico, pues quien piensa el ser desde su ser y trata de expresarlo fácticamente es el ser humano. *Vid*. M. Beuchot, *El nuevo realismo y su hermenéutica*, Buenos Aires, Círculo Hermenéutico, 2021.

[21] M. Beuchot, *Ética*, p. 134.

[22] A. Camacho, "El ser humano y su dignidad analógica", en A. Camacho y Claudia González

formación o *paideia* del ciudadano, y en la política guiada por la *phrónesis* y la justicia. Así, es posible pensar que el valor ontológico-axiológico es una vía para comprender la hermenéutica analógica de la facticidad humana, pues el ser humano se comprende también por las cosas que desea (como amor o como conocimiento), de forma que las busca con el *factum* al cual se intenciona en su haber previo, esto es, en el mundo.

> Cuando distinguimos entre valor ontológico y valor axiológico, no es que descendamos de un valor trascendental a uno predicamental o categorial; es el mismo valor trascendental que, a modo de una cualidad o como cuasi-cualidad […] se allega a las cosas concretas, y las hace valiosas.[23]

El valor analógico y la phrónesis

Con base en lo anterior, podemos mencionar dos cosas. En primer lugar, se conoce el valor tanto por la relación que tiene con el ser humano, como porque está fundado en sí mismo, es decir, por la cualidad propia del valor. Esto nos lleva a la segunda cuestión: la captación y conocimiento del valor.

De acuerdo con Beuchot, el valor se conoce tanto por ser dado en el objeto como por ser comprendido por el sujeto. En cualquier caso, el valor siempre evidencia la relación sujeto-objeto, y esto da sentido a que el valor puede conocerse tanto desde una perspectiva *especulativa* como desde una

(coords.), *Tras las huellas de Hermes. Homenaje a Mauricio Beuchot*, México, Torres Asociados, 2019, pp. 145-156. En ese texto, el autor comprende la idea de dignidad analógica, la cual parte de la antropología filosófica de Mauricio Beuchot. Para ello analiza conceptos como el de *microcosmos*, *proporción*, entre otros, y llega a la conclusión de que la dignidad del ser humano es guiada por la justicia y la *phrónesis*; de ahí que la dignidad es un recurrente material proporcionado por la virtud y por la cual el ser humano se reconoce análogamente con el prójimo, entendido como la otra persona, los otros seres orgánicos e incluso el cosmos mismo. Hay, pues, una extensión de la dignidad humana en el reconocimiento con los demás seres que cohabitan con el ser humano, y de la cual hay una unión acosmística con ellos.

[23] M. Beuchot, *Ética*, p. 129.

práctica. De la primera, el autor menciona que se dan juicios de valor por la inteligencia; es decir, es la cuestión del sentido respecto a la referencia. De la segunda —de la captación práctica del valor—, se atisba desde la intencionalidad racional y la afectiva. De la primera, se comprende el valor por medio de los actos, porque muestran moralidad, esteticidad, política y religión; de ello hay una concordancia con la especulación, por lo que sería comprensible pensar en juicios como "tal es bueno", "esa obra es bella", "tal es justo" o "tal es beato". Del carácter afectivo de la intencionalidad, se comprende el valor por la mera inclinación; de ahí surgen los valores sentimentales o los valores subjetivos, los cuales tienen la condición de efectuarse si y sólo si tienen un acercamiento o marco de referencia objetivo, esto es, si tienden a resguardarse en el contexto cognitivo por el cual puede fundarse un valor, y por lo cual, de acuerdo con Beuchot, los valores fundan su propia cualidad analógica.[24]

Este acercamiento analógico del valor nos dice que el valor es un contenido hilemórfico, o bien, que tiende a fundamentarse hilemórficamente. Esto es posible debido a la virtud, en particular, a la *phrónesis*, y da una muestra más de que la ética de Mauricio Beuchot es en esencia una ética de las virtudes. La virtud se muestra, pues, como el contenido material del valor. De acuerdo con él, la virtud es lo que hace realizable al valor o bien, desde una perspectiva aristotélica, la virtud es lo que hace del valor un fin realizable para la acción humana, pues el valor parte como un concepto abstracto y, hasta cierto punto, contingente, que debe hacerse, por necesidad, evidente en el ser humano, ya sea por su pasión, por su decisión, por su juicio o por su esencia.

Entonces, la virtud es la puesta en práctica del valor; es el motor dinámico del valor y por el cual el valor tiende a fundamentarse en la facticidad, pues la virtud evidencia qué es el ser humano, si no es que su esencia o parte de ella. Por ello la virtud también funge como el *mesotes* de lo formal y lo material. Mauricio Beuchot funge, pues, como el mediador entre la ética formal de Immanuel Kant y la ética material de Max Scheler: no hay que caer en el

[24] *Ibidem*, p. 141.

univocismo logonómico del deber por el deber kantiano, pero tampoco hay que ceder al equivocismo afectivo del valor por el valor scheleriano; hay que mostrarse analógicos entre el deber y el valor desde una perspectiva *phronética*. Y esta perspectiva abrirá las pautas para comprender la constitución de las demás virtudes, así como la constitución de la persona en sí misma, esto es, del llamado personalismo analógico-icónico, el cual evidenciará la necesidad simbólica y ética de comprensión humana en la cultura.

> Y es que una ética analógica entiende la virtud como la realización de valor […] una axiología. En todo caso, la virtud es un buen acompañante para el valor. Y las virtudes fundamentales son la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia.[25]

El personalismo analógico-icónico

Con lo que hasta aquí hemos señalado, se obvia la idea del personalismo analógico-icónico. Según entendemos a Mauricio Beuchot, la persona tiene una estructura fenomenológica y ontológica,[26] y se desenvuelve en un *entorno* práctico, correspondiente a las esferas de la moralidad, la política y la culturalidad. Esto está en estrecha concordancia con la noción de la iconicidad simbólico-metafórica del ser humano, y es la razón por la que el autor

[25] M. Beuchot, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Derecho-Tirant lo Blanch, 2018, p. 75.

[26] *Cfr*. M. Beuchot, *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*, Sevilla, Thémata, 2020. En esta obra, el autor hace un recorrido por varias propuestas en torno a la idea de persona (I, pp. 13 y *ss*.). Después, da un margen sólido respecto de la estructura de la persona hasta comprenderla en su entorno práctico (II, 85 y *ss*.), esto es, el moral, el político y el cultural, en forma de un personalismo comunitario analógico. Si bien esta obra es vasta en cuanto a conceptos, su estructura y su adecuación al de la persona, es más reiterativa y hasta didáctica respecto de otras obras del tema en cuestión, en particular, la obra *Antropología filosófica*, pues el autor hace un recuento de las ideas sostenidas en ella o las recopila intelectualmente, para obviar que temas fundamentales de la antropología filosófica, desde la perspectiva hermenéutico-analógica, concretan la idea de la persona analógica. De acuerdo con el autor, entre dichos temas destacan la idea del símbolo y su desembocadura en la metáfora y la iconicidad, la intencionalidad y el rescate del sujeto; todos esos temas se han visto a lo largo de la presente investigación, por lo que en este apartado sólo deseo reiterar esa obviedad y abarcarla desde la noción de la hermenéutica analógica del sujeto.

busca comprender en la hermenéutica analógica de la facticidad humana una noción de personalismo analógico-icónico. En efecto, el personalismo analógico-icónico es la *muestra* o expresión de toda la antropología filosófica del autor; es el contenido que materializa los conceptos que fundamentan esta perspectiva antropofilosófica y que a su vez fundamenta o se obvia en la practicidad de ésta, es decir, en la *constitución* cultural de la persona. No obstante, sólo nos restaría dar un breve recorrido por la noción de la hermenéutica del sujeto para redondear todo lo que hemos visto y para terminar de trazar el puente que nos dirigirá a la noción de la cultura en la facticidad humana.

Hermenéutica analógica del sujeto y hermenéutica analógica de sí

La hermenéutica analógica intenta rescatar los principios de la metafísica para evitar el debilitamiento de la filosofía, el cual tiene repercusiones severas en las nociones de *conocimiento* y *persona*. Por ello, como hemos visto, el autor culmina con una idea de realismo moderado, o sea, de un realismo analógico. Asimismo, al buscar el rescate de la metafísica, Beuchot tiene un objetivo particular: el rescate de la idea del sujeto, muy golpeada durante las últimas décadas.

De acuerdo con el autor, el sujeto es algo que es menester revivir, porque sin él no es posible anclar la idea de la persona, ni mucho menos los conceptos que la fundamentan. Los principios metafísicos deben recaer en la resucitación del sujeto; ayudan a *proporcionar* la vivencia del sujeto, de tal suerte que éste no sea visto como un concepto ciego ni vacuo, sino como un particular concreto cuyo depositario fáctico es la conciencia de lo real. Esto propicia, por lo tanto, una conciencia de sí, la cual, al ser una vivencia de lo real o una interpretación de lo real, tiende a expresarse como una hermenéutica de sí, como una hermenéutica *analógica* de sí.

Así pues, la conciencia de sí traza un recorrido por las vivencias e interpretaciones de este gran texto al que llamamos *realidad*. Al vivir lo real, buscamos un sostén de nuestra experiencia, y al buscar este margen experiencial, tendemos a buscar una idea que nos sea inherente respecto a lo real; todo

ello se traza desde la concepción que el sujeto tiene de su propia conciencia, esto es, de la conciencia de sí. De esta forma, es posible comprender que la conciencia se distiende en la facticidad, la conciencia se *factiza* y advierte un marco experiencial o de vivencia de sí misma, lo cual, por ser un marco que se busca comprender en la medida en que se vivencia o experiencia, auspicia una hermenéutica analógica de sí.

Aquí volvemos a tomar el hilo conductor de esta antropología filosófica: la intencionalidad vuelve a tomar un rol fundamental. Pero ahora lo hace en la hermenéutica analógica del sujeto, pues la intencionalidad es una experiencia que parte de una actitud y estructura una conciencia —ambas trascendentales o fenomenológicas—; es propia del sujeto, porque es dada por sí misma, y es lo que permite una comprensión de su lugar en el cosmos. Esta comprensión se contiene en fundamentos materiales, como la acción moral, la praxis política y la constitución de la cultura; todas ellas como la conciliación del sujeto respecto a todo el macrocosmos que él mismo ha fundado como microcosmos. Esto evita un abandono equívoco de sí, un olvido unívoco de sí, y reafirma y corrobora la estructura hilemórfico-intencional del sujeto, de manera que se permita extender su comprensión personal hacia una comprensión del mundo, es decir, un cimiento de las bases de la facticidad fenoménica desde la facticidad humana.

Por lo anterior, la intencionalidad advierte siempre un contacto directo entre el ser humano y el mundo, lo cual ya vimos en distintos momentos que surgen desde el símbolo hasta la *phr**ó**nesis*. De modo que, la hermenéutica analógica del sujeto es una expresión de la *reconstrucción* necesaria del sujeto al frente de la llamada *destrucción* —auspiciada por Heidegger— y al frente de la llamada *desconstrucción* —muy vista por Derrida—, ambas del sujeto, y que evocan *dicta* como "la muerte del sujeto", "el olvido del sujeto" o "el aban- dono del sujeto". Recordemos qué es el sujeto y reconozcámonos como tales, para auspiciar los valores que nos son propios, como la esperanza o como el acto amoroso del sujeto mismo. Todo eso tendrá que reflejar que, efectivamente, nos comprendemos como personas.

La analogicidad del sujeto se expresa en y con el otro; se expresa a través de las instituciones, de su actuar moral-político y cultural, y simplemente lo hace de manera que manifieste siempre su carácter icónico. El sujeto se muestra como ícono de sí. De ahí que se comprendan las bases del personalismo analógico-icónico, y de ahí que se emprenda una hermenéutica analógica del sujeto y de sí. Por otra parte, se comprende la implicación de que el sujeto, es decir, el ser humano o la persona, es un abanico de intencionalidades. Ya no se comprende como pura racionalidad, pero tampoco lo hace con la sola afectividad.

> Es cierto que, en cuanto al sujeto, hubo muchos desmanes y exageraciones; pero también es cierto que la hermenéutica, al basarse de manera muy fuerte en la noción de intencionalidad, tan cara a la fenomenología, implica una fuerte connotación al sujeto, la subjetividad, de la cual, sin embargo, sale o tiene la exigencia de salir, por virtud de la misma intencionalidad, hacia el espacio significativo del texto, a la realidad misma y al otro. [27]

Entonces, la hermenéutica analógica busca reconstruir al sujeto para comprender el orden en el que comprende, interpreta y experiencia la realidad. Por ello, Mauricio Beuchot enfatiza el carácter intencional. La reconstrucción, hermanada con la intencionalidad, muestra al sujeto como un ser que pertenece al ser, así como el valor, y busca comprender su valor, también como parte de sí, de su ser. El sujeto busca vivir el ser para comprenderse y sublimarse simbólicamente a través de la metáfora y de la iconicidad; busca mostrarse icónicamente, y al mostrarse así, al mismo tiempo reconstruye las nociones que lo complementan en tanto que sujeto, las cuales se contienen en los principios éticos que procuramos estudiar y se contienen en la conciencia del sujeto mismo, en la conciencia de sí.

> Replanteamiento del sujeto, búsqueda sutil, no sujeta a las modas ni a los manifiestos apresurados, sino recolección reposada de experiencias, incluso tomando lecciones

[27] M. Beuchot, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, p. 98.

> de la desconstrucción posmoderna de lo que fue. Pero también posibilidad de reconstrucción [...] pues lo que desconstruye la desconstrucción es la metafísica y, si la metafísica se acaba, se acaba también la desconstrucción; y, como la desconstrucción tiene que seguir, se necesita que siga la metafísica.[28]

Se reconstruye el sujeto a través de la vivencia de la propia metafísica. Ella se vive por la persona y esto se refleja por la iconicidad del sujeto. La iconicidad mueve al ser humano de su centro; lo evidencia como un ser en constante movimiento, de forma que, casi como Scheler, se conserve su ser unitario. Se comprende multifacético, pero se concilia en su propia iconicidad; es multiintencional, pero intencional en sí mismo. La iconicidad abre las pautas de la comprensión del mundo, que recae siempre en la búsqueda por el sentido, en la búsqueda por la existencia del sujeto y su relación con lo real.[29]

Consideraciones finales de la ética analógica

La tarea principal de la hermenéutica en la acción humana es recopilar una noción de ética, pues en sí misma se adhiere la noción de analogía. Al recaer en la acción, la ética guiada por la hermenéutica analógica surge como una forma de evidenciar al ser humano su individualidad, su carácter lingüístico-dialógico, su orden o armonía interpersonal, su sociabilidad, entre otras.

> Una ética hermenéutica es una ética que ha pasado por la conciencia y la experiencia de la lingüisticidad, de la necesidad de la interpretación y del debilitamiento de los parámetros que se han dado para la ética. Pero también buscará lo más posible límites para el comportamiento y fundamentos para establecerlos, por más que no sean duros y firmes, sino analógicos.[30]

---

28 *Ibid*em, p. 102.

29 *Cfr*. M. Beuchot, *Interpretación del ser humano. Un ensayo de antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 2019, pp. 41 y *ss*.; 145 y *ss*.

30 M. Beuchot, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, p. 74.

De esta forma, la ética analógica aboga siempre por cierta universalidad abierta a la diferencia, lo cual implica dos cosas. Por un lado, que siempre hay que seguir un principio metafísico que procure el orden de nuestras vivencias y de nuestras interpretaciones, para comprenderlos como un fin que sea realizable. Por otro lado, esta universalidad sitúa el carácter ontológico del ser humano mediante su acción; dicho en otras palabras, en todo momento nos encontramos en busca del sentido de nuestra vida, de nuestra existencia. Siempre partimos desde nuestra esencia humana, lo cual se evidencia con el acto y la analogía, aun cuando no podemos definirla. Y esto se torna evidente justo porque recae en la virtud, pues ésta materializa la esencia desde nuestro haber mundano; incluso podríamos conceder que la virtud es el material de nuestra esencia, el material fáctico de nuestra búsqueda de sentido inmediato y vivencial, el motor de nuestras edificaciones más evidentes en tanto que seres humanos —tales como las instituciones, el orden social, la cultura— y la base de su estructura política.

> Por la analogía, la hermenéutica no pierde su vinculación con la ontología; una hermenéutica analógica reconoce su arraigo ontológico, y de esta manera acepta una base en lo natural, que, por lo demás, es innegable: a la hora de construir una ética, tenemos que mirar la condición natural del hombre, su condición humana o naturaleza humana, para poder encontrar la moralidad que pueda serle conveniente, adecuada, proporcional.[31]

Asimismo, la ética analógica advierte el carácter de la persona como un ícono, como un modelo a seguir y como el *phrónimos* al que debemos aspirar, porque simplemente queremos serlo. Busca, pues, comprender al ser humano desde sus estratos natural y ontológico e intenta comprenderlo dentro de una esfera dialógica entre una ética prescriptiva y una descriptiva, pero siempre como un modelo de ser humano realizable. Por tanto, esto evidencia que la metafísica tiene un recoveco proporcional en la ética, pues no sólo se

[31] *Ibidem*, pp. 76-77.

comprende desde una perspectiva simbólica o icónica sin más, sino que hace *realizable* tal comprensión y la hace desde la practicidad de esas imágenes. A nuestro parecer, esto emana del aspecto dinámico que posee la intencionalidad del ser humano. Es una manera de comprender que la ética no es sin una metafísica y viceversa, y ambas son mediadas en forma de antropología filosófica.

> La virtud echa mano de la analogía en su forma de iconicidad, que es la noción de modelo, o ícono, con el cual se transmite la virtud, la conducta virtuosa. Así, el que es un ejemplo de virtud se constituye en modelo o ícono para el que está aprendiendo la virtud, de modo que pueda iconizarse con él, y que adquiera la virtud por imitación de éste y por los pocos pero claros lineamientos que le dé con sus perspectiva.[32]

Balance

En esta segunda parte, hemos visto cuán importante es estudiar la repercusión ética que tiene el fundamento ontológico de la antropología filosófica. Nos llevó a comprender las cuestiones más relevantes de la practicidad de la hermenéutica analógica, y nos permitió comprenderla en forma de ética analógica, la cual tiene como concepto central la idea de *phrónesis*.

Si bien Mauricio Beuchot sigue a Aristóteles para emprender su noción de prudencia, intenta mantenerlo siempre como el eje de toda acción humana, e incluso de toda comprensión ontológica, hasta llevar una solidificación hilemórfica en la ética analógica de los valores. De alguna manera, esto propició que se estudiara la noción del sujeto. Por un lado, para obviarlo como persona o bien, para obviar el carácter del personalismo analógico-icónico; y por otro lado, para dar un sesgo que evidencie el carácter práctico del propio ser humano. Este carácter no es sino su comprensión cultural, y parte de

[32] *Ibidem*, p. 78.

nociones éticas vistas aquí, y tiene un despliegue político hasta culminar con una idea de Estado, la cual es una idea de justicia y ciudadanía analógicas.

5

El despliegue cultural de la facticidad humana: para un *posible* cosmopolitismo analógico

Hermenéutica analógica y filosofía de la cultura

Hemos colocado al ser humano como núcleo de intencionalidades. En este núcleo, se hallan distintas maneras de interpretar la realidad, entre las que destacan su visión simbólica, su visión metafórica, su carácter ontológico de ser en el mundo hasta su comprensión ética, que trasciende desde su carácter o *ethos*, hasta una comprensión *aretéico-phronética*, la cual nos da una interpretación meramente analógica respecto de su estancia moral en el mundo. Asimismo, dentro de esta comprensión ética, se halla una mediación intencional de las emociones, una ética de la vida afectiva, esencial para la comprensión arracional de la persona, pues no sólo es partícipe su intencionalidad racional. Esto es lo que nos da una tensión entre su corazón y su razón, que permite una expresión de la analogicidad de la persona en la toma de decisiones y en el cercar una postura al frente de dificultades dadas en su vida moral.

Puesto que el ser humano es un ser que interpreta, se entiende que necesaria y contingentemente interpreta su cultura, para comprenderse en ella y comprenderla en su haber fáctico o bien, como un carácter de su facticidad. En todo caso, esto reivindica una interpretación del concepto de *cultura*, así como una interpretación de las categorías que hacen de ella un concepto ético y ontológico, cuya intención es la de subsumirla en la antropología filosófica, comprendida como hermenéutica analógica de la facticidad humana. Entonces, significa que el ser humano se comprende analógicamente más

allá de su interpretación de la realidad. En otras palabras, busca un sentido más práctico en su estancia meramente cultural en la cultura, como parte de su haber fáctico-ontológico-moral. Ello nos dirige a comprender la cultura como un despliegue en y de sí hacia la comprensión de la identidad cultural, de la multiculturalidad y de la interculturalidad; todo eso como despliegues del haber fáctico del ser humano, de su comprensión extramoral, extraontológica y extrapersonal: una comprensión sumamente analógico-cultural o cosmopolita.

Hermenéutica analógica de la cultura

De acuerdo con Mauricio Beuchot, *cultura* es la realidad compuesta por la acción y el quehacer que el ser humano marca en su haber mundano; incluso podríamos considerarla como la dación de un hecho fáctico del ser humano, como el conjunto de productos dados por la acción humana, es decir, el conjunto de productos que trascienden o pretenden trascender y supeditar las esferas de su comprensión moral y de su comprensión ontológica. Cuando este hecho constituye una reflexión o bien, un juicio reflexivo, el concepto pasa a la filosofía, en forma de filosofía de la cultura. Por tanto, podríamos asumir a la filosofía de la cultura como una reflexión de la estructura que constituye el ser (simbólico, icónico o cósmico) y el carácter (estético, moral, subjetivo e intersubjetivo) de la cultura; podríamos intentar estructurar el sentido de la cultura desde la comprensión del ser humano: su esencia, su estructura esencial, las fuerzas que son movidas a través de ella, sus cimientos estéticos, ontológicos y éticos, y sus consecuencias jurídicas y políticas.

De este modo, el ser humano adquiere una conciencia de la cultura, pues ésta también es vista como un hecho dado por él o bien, es contenido de sus actos y obras, lo cual lo *intenciona* a comprenderla en la medida en que es intencional a sus acciones y a sí mismo, es decir, en la medida en que tiene una conciencia de sí. En suma, tener una conciencia de la cultura, en la medida en que el ser humano tiene una conciencia de sí, es dar por sentado que la

cultura, a su vez, tiene una conciencia de sí. La cultura, entonces, ha de ser mediada con la filosofía, si es que deseamos encontrar un sentido sobre ella.

La filosofía de la cultura busca una estructura de la cultura y, de acuerdo con Beuchot, tiene que ser orientada hacia una antropología filosófica en forma de hermenéutica, esto es, pensar en la filosofía de la cultura desde la hermenéutica analógica de la facticidad humana, pues en la facticidad se encuentra el conjunto de *significados* existenciales de la llamada *ontología fundamental*, que Heidegger sacó a la luz. La diferencia radica en que estos significados existenciales son vividos intencionalmente por y desde el ser humano mismo; desde su estructura esencial y desde sus fuerzas metafísicas u ontológicas aunadas a sus fuerzas morales. Por otro lado, es menester ver la filosofía de la cultura desde la hermenéutica, porque el ser humano *vive* con la necesidad de interpretar en la medida en que se interpreta, porque vivir es interpretar, interpretar es comprender y comprender es comprenderse.

Al interpretar la cultura, el ser humano advierte sus acciones como hechos contenidos en una idea que tiene un carácter propio; en todo caso, advierte lo nouménico del fenómeno de cultura. Esto nos da una idea de que la cultura *aparece* en la medida en que el ser humano busca un sentido de sus acciones o bien, del lugar en que sus acciones se contienen. La cultura, por tanto, surge como una intención ideada por el propio ser humano. Sin embargo, no debe quedarse en una cuestión meramente eidética; antes bien, ese *eidos* cultural debe ser depositario de hechos que condicionen su carácter existencial humano. La cultura tiene que trascender o *realizarse* allende su forma o idea, y el modo que adopta esta realización es el significado de hechos que condicionan al ser humano y su propia existencia.

La cuestión ahora radica en qué es lo que se manifiesta una vez que el ser humano deposita intencionalmente sus hechos en una cultura. La respuesta radica en el propio ser humano, en su haber actual y en la visión o imagen que tiene de sí. La cultura ha de advertir la iconicidad del ser humano. Con esto es posible comprender que la cultura es mediada analógicamente por el ser humano. No por cualquiera, sino por el ser icónico, por quien funge como modelo a seguir o como líder (moral), en particular, de una sociedad.

> En realidad, la cultura es el ícono del hombre, es donde él se manifiesta, se muestra como un noúmeno en su fenómeno. Adivinamos o, mejor, conjeturamos su naturaleza a partir de sus productos, como seguimos una causa a través de sus efectos. Allí se deposita él mismo; por sus obras se da a conocer.[1]

Identidad analógica

El ser humano *pertenece* a un lugar en sociedad. Esta pertenencia es lo que marca, en parte, su identidad social, de tradición y cultural; también marca la apertura al diálogo con sus semejantes, quienes pertenecen a la misma o a su propia sociedad. Fuere cual fuere, esta pertenencia siempre funge como un hito de correspondencias que no hacen, sino manifestar una de las necesidades tanto ontológicas como éticas y culturales del ser humano: el reconocimiento.

Así pues, la pertenencia identifica *per se* al ser humano, pues siempre es intencional a un sentido, a un significado que lo ubique en el mundo. Por ello, la pertenencia es todavía más amplia, pues sitúa al ser humano en una cultura *con* otros que podrían identificarse con él; lo sitúa en la necesidad de dialogar con otros con el fin de ser reconocido y reconocerlos. Dicha pertenencia tiene un andamiaje ontológico, si no es que lo evidencia. En primer lugar, porque ubica al ser humano en su haber previo con otros, esto es, repara en la conciencia de tal forma que dé una explicación que delimite que se encuentra situado en el mismo lugar con otros seres humanos, con los cuales es capaz de estructurar una gama de significados y edificar contenidos que evidencien la existencia de la cultura (instituciones, valores, entre otros). Por otro lado, porque la pertenencia, aunada a la conciencia humana, evidencia el carácter o significado simbólico que el mundo sostiene como trasfondo. Es decir, la pertenencia no hace, sino situar al ser humano con una conciencia simbólica. Así pues, la conciencia de la pertenencia, que marca el sentido de la identidad cultural, también marca la conciencia de otras culturas. Si bien es com-

[1] M. Beuchot, *Hermenéutica mestiza*, México, Capub, 2016, p. 19.

plejo comprender el carácter de otras culturas, la conciencia simbólica dará las pautas para comprender su existencia y las condiciones de posibilidad existencial de ellas. En otras palabras, el símbolo hace que el ser humano par- ta desde su propia experiencia para abrirse a comprender las otras culturas; la conciencia simbólica evidencia la pertenencia ajena, esto es, la pertenencia de otros sujetos a otras culturas. En fin, la conciencia simbólica que conlleva a la conciencia de las otras culturas (o al menos de su existencia), da como resultado la conciencia de la multiculturalidad o multiculturalismo.

Con base en lo dicho sobre el concepto de cultura, podríamos decir que la multiculturalidad o multiculturalismo es la coexistencia de culturas distintas en una misma comunidad o sociedad. Esto nos hace pensar, entonces, en un pluralismo cultural. Por otro lado, la comprensión de otras culturas, requiere esfuerzo y disposición en términos prácticos, pues pende el carácter de la identidad misma. Cada ser humano, cada cultura y cada sociedad cargan consigo una identidad, que puede ser vivida mediante el diálogo con otras. Por tanto, el tener conciencia de la multiculturalidad o multiculturalismo advierte la necesidad de emprender un diálogo que haga comprender los caracteres de cada cultura. Algunas culturas cargan consigo una identidad unívoca, con un solo sentido igual para todos, *v. gr.*, en sus costumbres. Otras, en cambio, proclaman una identidad equívoca, que hace que la identidad se debilite hasta casi desaparecer.

> Por eso es importante reflexionar acerca de la forma en que un estado multicultural puede llegar a tener una identidad propia. Y aquí encontramos el recurso de la analogía. No será una identidad unívoca, aunque tampoco equívoca (pues la equivocidad más bien es dispersión); será una identidad analógica la que aglutine a esas varias culturas y las haga reconocer algunos puntos comunes en los que reconozcan esa identidad que los une.[2]

[2] *Ibidem*, p. 27.

Por tanto, la identidad analógica advierte, en primer lugar, la existencia de una identidad múltiple. Asimismo, advierte la necesidad de reconocimiento entre culturas, de reconocer al ser humano más allá de los límites de la intersubjetividad o bien, pensar que el reconocimiento entre culturas es la puesta en práctica del ejercicio intersubjetivo de reconocimiento. Por otro lado, la identidad analógica advierte cierta compatibilidad de sociedades, la cual exi- ge un modelo de quehacer político entre líderes, a través de la racionalidad analógica y la educación *phronética* que ejerzan en sus propias sociedades. Esto último tendrá como resultado el modelo político del republicanismo analógico, del cual se hablará después. Así, se advierte la existencia de un posible cosmopolitismo analógico, que consiste en la puesta en práctica del diálogo intersubjetivo de sociedades distintas, sin que ello implique un olvido de sí ni de la sociedad o cultura de la que se provenga.

Sin embargo, es insuficiente pensar que la identidad analógica sólo especifica la conciencia de más culturas. La identidad analógica advierte, en primera instancia, una conciencia multívoca, pero limitada racionalmente (por medio de la racionalidad analógica) o bien, una conciencia que fusiona horizontes distintos, cuyo fin es realizar un diálogo intercultural. Asimismo, advierte una interacción o *diálogo* entre culturas, de tal forma que se acepten costumbres entre ellas y se erradiquen las que tienen tintes tanto unívocos como equívocos o bien, las que atentan contra la dignidad humana. Por otra parte, esto nos hace pensar que la identidad cultural carga sobre sí un carácter simbólico, pero también un carácter ético de comprensión intersubjetiva, que es el de la dignidad analógica, antes vista.

> Ahora, recientemente, se ha dado un paso más: de la multiculturalidad a la interculturalidad, esto es, ahora nos preocupamos, sobre todo, del modo como van a interactuar las culturas diferentes que se encuentran en una misma sociedad (o al menos en un mismo estado). Para interactuar, tienen que estar preparadas para el diálogo, o por lo menos dispuestas a entrar en ese diálogo, a construirlo.[3]

[3] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, Universidad Pedagógica Nacional-Plaza y Valdés, 2009, p. 30.

Hermenéutica analógica e interculturalidad

De acuerdo con Beuchot, la interculturalidad es el entrecruce cultural, es decir, el momento en el que hay interacción de culturas, el cual es una necesidad para la propia hermenéutica analógica, porque la interculturalidad es de por sí analógica. La interculturalidad permite la convivencia entre culturas distintas, de tal forma que guardan sus semejanzas en pos de salvaguardar la dignidad humana.

De ahí podríamos sugerir que la interculturalidad, como consecuencia de la conciencia simbólica de la multiculturalidad, aplica principios éticos que, a su vez, se resguardan en la analogía, pues, en primera instancia, la interacción viva entre culturas buscaría erradicar costumbres que atentan contra lo humano, y adoptar otras que lo salvaguarden. Es decir, amplía el carácter analógico de la propia dignidad, lo cual implica un resguardo de los derechos morales del ser humano; es una suerte de aplicación práctica del reconocimiento de la dignidad analógica entre culturas. Asimismo, estos principios éticos permitirían ver los límites dados entre dichas culturas, lo cual procuraría un equilibrio dialógico entre ellas. Cual sea la intención ética que se dé entre culturas, siempre tendremos que velar por el reconocimiento digno y humano.

> En efecto, la analogicidad consiste en poner límites a la univocidad y, sobre todo, a la equivocidad. Impide que se pretenda una comprensión unívoca del otro, completa y clara, pero también que se caiga en el desencanto de la equivocidad, en el relativismo extremo, que en el fondo es la incomprensión del otro.[4]

Por consiguiente, es necesario procurar un soporte racional (analógico) a la interculturalidad, si es que se quiere llegar a una comprensión fáctica de la cultura, la cual se despliega en distintas facetas. La primera es el carácter ético y dialógico de reconocimiento de otras culturas, de que reconozcan a la propia como otra, pero siempre con apertura al reconocimiento. Esta manifestación

[4] M. Beuchot, *Hermenéutica mestiza*, p. 46.

ética abrirá la puerta de la comprensión entre distintos caracteres y la comprensión política en forma de una democracia intercultural, que advierte la existencia del pluralismo cultural como parte de la racionalidad analógica.

El despliegue barroco de la hermenéutica analógica

Un ejemplo práctico y muy útil del despliegue ético-político de la interculturalidad puede ser el de la visión barroca del mundo, puesta desde la hermenéutica analógica. En el barroco se expresan varias formas de comprensión humana, que surgen desde su sentido simbólico-icónico y que advierten una praxis meramente contingente entre culturas distintas. A su vez, el barroco expone el carácter de una idea de mestizo analógico. Como dijimos en la introducción de este ensayo, la finalidad de exponer algunos caracteres de la hermenéutica analógico-barroca es ilustrar que la idea de cultura se encuentra bajo los preceptos éticos y ontológicos que vimos anteriormente. Esto tendrá como consecuencia que la idea del mestizo, en tanto se piense como *persona* o como ejemplo del personalismo analógico, funge como mediador de sujetos y de culturas. A su vez, esto nos trazará un puente para dar espacio a las nociones políticas de nuestro autor.

Barroco, analogía e iconicidad

Al expresarse y comprenderse simbólicamente, el barroco carga consigo un halo de analogicidad, porque se advierte el lado icónico del símbolo; un sentido de comprensión en el ícono, pues éste expresa una diferencia que se despliega en la semejanza. Para Beuchot, la analogía guarda consigo una comprensión barroca, en virtud de que ambos se expresan discursiva, estética y culturalmente, lo cual arroja consigo un conocimiento que evidencia una proporción entre la metáfora y la metonimia. Por un lado, la metáfora advierte su sentido simbólico y alegórico, y se expresa en el quehacer culteranista; por el otro, la

metonimia advierte un sentido literal, y se expresa en el quehacer conceptista. El barroco, por su parte, busca conservar ambos sentidos con su diferencia, y mantenerlos en tensión, con la finalidad de conseguir cierta semejanza. De esta manera, el barroco es la expresión analógico-icónica de su comprensión. Una expresión que modera su tensión, que modera prudencialmente su distinción y su semejanza: una expresión dada por sí misma en sus contrarios y que se resguarda en su identidad.

Así, es posible decir que el barroco funge como un modelo de iconicidad, pues es conciliación de contrarios, una conciliación que se despliega en la analogía, pues, al ser, por ejemplo, una expresión artística, filosófica o cultural, no deja de ser una vuelta a sí mismo, una tensión que motiva su existencia y su expresión. "El ícono es signo que llega hasta lo profundo. Y el barroco es arte de profundidades."[5] Como modelo icónico de comprensión, el barroco también se expresa como paradoja y tragedia, pues no vive de sus contrarios, pero no puede vivir sin ellos; incluso se considera a sí mismo como su contrario, aun cuando pretende conservar, en sus insondables profundidades de comprensión, su ser idéntico a sí mismo. Esto da cabida a pensar que el barroco es una fuente positiva y negativa de sí mismo, lo cual se refleja en la analogía y en el ícono.

La comprensión trágica del barroco se expresa en la seriedad, la angustia y la tristeza humanas. El barroco, en su desenvolvimiento, busca conservarse, mantenerse paradójicamente con el afán de no dejar ningún vacío. Tal vez el hecho de que se exprese de manera ornamental sea razón de alejarse de un miedo ontológico; o tal vez el hecho de que algunos filósofos busquen una moderación frente al infinito, o bien, un arrojarse a él, así como una unión monadológica sin dejar vacíos, también sea una cuestión de partir del miedo ontológico. Es más, podríamos decir que hay una necesidad de comprenderse como fragmento de un todo dado, del cual el ser humano pueda definirse como parte del universo. Pero esa comprensión siempre se encuentra en conjunción con ese miedo. Así, el miedo, como parte de la intimidad y profundidad humana,

[5] M. Beuchot, *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 30.

puede ser también su contrario; algo necesario que implique cierta (in)tranquilidad al definirse como parte de un infinito independiente de la totalidad humana, pues el ser humano tiene la necesidad de ponerse en crisis, de poner en crisis su comprensión y su definición ontológica, de poner en crisis su existencia frente a la inmensidad. De esta forma, el infinito, el todo dado fuera de lo humano, también surge como un contrario necesario para que el ser humano se comprenda a sí mismo. "En ese tiempo, las verdades se ponen en crisis, y se llega al mundo como metáfora de un gran escritor (Dios)".[6]

Pues bien, en su iconicidad, el barroco hace al ser humano lo que es. Lo define como una aspiración a lo eterno y a lo nouménico, pues, como señala Beuchot, de otra forma, no habría resurgido la idea del ser humano como metáfora del universo, como microcosmos frente al macrocosmos. Esta comprensión impulsa a una búsqueda de sí, a una forma de definirse idealmente. Esta comprensión lleva, pues, al ser humano a verse como análogo del ser: como un ícono frente al mundo, frente a los demás y frente a sí mismo, lo cual lo lleva a mantener una idea de sí mismo como ser humano.

> La iconicidad hace al Barroco lograr una filosofía profunda, una ontología de las profundidades, pero desde lo superficial y aparente, fenoménico, como es el individuo frente a la infinitud de lo universal, y como es el tiempo frente a la infinitud temporal de la eternidad, de la otra vida. Parte siempre de lo humano.[7]

Una idea analógico-barroca del ser humano

Frente a lo infinito o eterno, el ser humano puede convenir en una idea de sí, pues necesita su expresión contraria para advertir plenamente su carácter, su ser. Ésta es la idea metafórica que surge del barroco, pues la metáfora nos muestra una cara frente a un contrario. Un lado que se expresa entre los lindes de la subjetividad, pero que requiere la objetividad (metonimia) para

6 *Idem.*
7 *Ibidem*, p. 31.

poder comprenderse. Finalmente, la idea del ser humano se expresa por sus lados, por la constitución contraria que lo colma como un ser finito frente a lo infinito.

> El ser humano no se contenta con ser un pequeño mundo, cosmos o armonía, sino que es armonía y orden de contrarios. Allí está el mérito. Se encuentra compuesto de las cosas más variadas; y no sólo eso, sino que, además, son elementos dispares, inclu- so disparatados y hasta opuestos. El hombre es la verdadera síntesis de los contrarios.[8]

Pues bien, podemos advertir que hay una idea barroca de la antropología filosófica, y nos dice que es una búsqueda por parte del ser humano. El ser humano se busca entre contrarios, los cuales configuran su *ethos* frente a sí. No sería exagerado pensar que el *ethos* barroco que configura una antropolo- gía filosófica se conforma de la multiplicidad de ideas que desbordan al fren- te del ser humano; porque, por un lado, el ser humano barroco es un ser en constante contradicción, justo por su carácter de ser uno en todas las cosas; por otro lado, porque esta búsqueda lo corrobora fragmentariamente. Puede apelar a su lado natural al frente de su lado cultural; de su lado metafórico al frente de su lado metonímico; de su lado poético al frente de su lado conceptista. "La metáfora, al igual que la metonimia, son los dos polos del discurso y del arte barroco, y en la búsqueda de su equilibrio se juega la validez del arte. Se dio la tensión hacia el equilibrio de la metonimia y la metáfora de los textos."[9]

La antropología filosófica configurada por el barroco nos dice que el ser humano es una fragmentación al frente de múltiples contrariedades, y entre ellas se coloca como un ser análogo, incluso como un ser icónico de las cosas que se encuentran en su exterior. Sin embargo, al ser icónico, el ser humano no deja de ser partícipe de su contrariedad, no deja de lado la posibilidad que lo condiciona como un ser contrario a sí mismo; y, aun al ser su contrario, se

---

8 M. Beuchot, *Metafísica poética*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2015, p. 15.

9 M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y signaturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 29.

media entre los contrarios que lo constituyen, pues el ícono advierte la diferencia entre contrarios, pero busca resguardarse en la semejanza. Por tanto, el ser humano barroco es *contrario*; sin embargo, su constitución al frente de la contrariedad que expresa su carácter lo hace ser *semejante* a esos contrarios. Por otra parte, si bien el barroco busca expresarse para dar a comprender algo, el ser humano barroco busca comprenderse en la expresión que lo constituye; busca el lugar que le corresponde en toda la gama de contrarios que prevalecen dentro y fuera de sí. A fin de cuentas, ese lugar lo definirá como el mediador de los contrarios, y su expresión se abordará en la proporcionalidad.

Así, el ser humano es propicio a su proporción, porque se destaca por ser parte de un todo, por ser parte de algo, por ser medio entre un todo y un algo. Como Pascal advierte,[10] si se encuentra al frente de la infinitud, el ser humano se representará como una nada; en cambio, si se encuentra frente a lo nimio, el ser humano se representará como algo infinito. El mediarse entre lo infinito y lo diminuto es la expresión de su proporcionalidad.

> Tiene el hombre un carácter de medio, de mediador, de análogo, de proporción entre la nada y el todo. Ambos le resultan desproporcionados, pero él es quien los proporciona en alguna medida; es la proporción del todo, su analogía. En parte nada, en parte todo, pero todo en parte. Porque, si el hombre es microcosmos, cosmos pequeño, es, como quiera que sea, cosmos, orden, y el orden es analogía, proporción de elementos conjuntados.[11]

De esta forma, se desata la idea del ser humano como microcosmos, pero desde el barroco. Es bien sabido que la interpretación del ser humano como metáfora del cosmos no es nueva. Desde los pitagóricos, ha habido un sinfín de ideas que miran al ser humano como un cosmos pequeño. La necesidad de verse como un microcosmos no es exenta de presentarse en el barroco. Sin embargo, la cuestión que se plantea es cómo es posible comprender una idea

[10] *Cfr*. B. Pascal, *Pensamientos*, núm. 113 y 119, Madrid, Gredos, 2014, pp. 52 y 55.
[11] M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y signaturas*, p. 15.

de microcosmos desde la hermenéutica analógico-barroca, lo cual, a su vez, nos llevará a plantear algunas consecuencias.

Es más que clara la idea de que en el barroco se expresa una *coincidentia opossitorum*, una unión de contrarios que busca la armonía. Se expresa en la forma natural del barroco y se expresa en la búsqueda por la constitución del ser humano. Se busca, pues, *como si* partiera de su núcleo de intencionalidades, que, dicho sea de paso, son distintas entre sí, pero dan identidad en tanto que expresan lo que el ser humano es.

Así pues, la armonía que se expresa en la unión de contrarios es la analogía, la cual puede ser advertida por su cualidad metafórico-icónica o bien, a través de la proporcionalidad que se resguarda entre los contrarios. Esto permite comprender que la analogía en el barroco se expresa dialécticamente, pues de la dialéctica surge la analogía como un complemento de la actividad de contrarios, como un *plus* que reafirma la existencia de la armonía que entre los contrarios se ocasiona. Por otro lado, la analogía se resguarda en una interpretación barroca, dentro de su expresión dialéctica, porque tiende a ser distinta del barroco y la dialéctica, pero busca resguardar una identidad entre ambos, una semejanza expresa en la unificación o coexistencia de identidades en sus expresiones de armonía.

Esta expresión conciliadora barroco-analogía-dialéctica es una faceta de lo que Mauricio Beuchot denomina *racionalidad analógica*, pues se trata de una síntesis moderadora entre otras síntesis o momentos dialécticos que buscan la armonía. Es una forma de equilibrar el peso que cada expresión asume, de modo que la analogía surge de manera analógica ante sí misma. No hay que pensar que es una tautología. Si somos suspicaces, podemos ver que la analogía tiene un doble momento. En primer lugar, surge como mediadora entre la expresión barroca y la dialéctica, que es de por sí una expresión dada entre expresiones o momentos contrarios, lo cual permite que la analogía comprenda el momento de la unión armónica entre el barroco y la dialéctica, en una suerte de dialéctica analógico-barroca. Por otro lado, la analogía surge como contraria a sí misma, pues busca un doblez que exprese el sentido del barroco en tanto que se expresen los momentos de la dialéctica para que,

entre tantas expresiones, que pueden o no ser distintas, haya una unificación de identidades.

Esto se puede reflejar en los lares del símbolo, del ser humano como microcosmos, como metáfora del cosmos, pues se asume como un distinto frente al macrocosmos, pero con cualidades que permiten que se piense cercano a su contrario. Es, pues, la idea de la simpatía universal, la cual proporciona una imagen del ser humano frente y en el cosmos. Así, de esta imagen surge la racionalidad analógica, que es el punto donde los contrarios se ubican para conformar al ser humano. De la imagen del microcosmos, como un compendio del todo, surge la imagen de la naturaleza, muy dada en el barroco. El ser humano barroco busca expresarse como parte de la naturaleza o bien, una imagen que centre su naturaleza como un todo que propicia lo restante de su constitución.

El ser humano es simbólico, pues el símbolo, muy presente en el barroco, contiene en sí dos caras que definen parte de la esencia del ser humano. Se ve a sí mismo frente al cosmos como un ser microcósmico; su intencionalidad tiende a la simpatía por la naturaleza, una suerte de velar por ella para poder comprenderse. Desde su primera experiencia en y de la realidad, el ser humano vive para comprenderla en tanto que intenta comprenderse. Por tanto, el ser humano es análogo al cosmos; tiende a reflejarse con él con sus limitaciones, con símbolos que tienden hacia una intencionalidad que trascienda entre los contrarios que la conforman para expresar el peso de su equilibrio, de la mediación que lo define. El ser humano quiere, y desde su querer se advierte cierta comprensión de la realidad, del cosmos y de sí, pues no deja de pensarse, de autoconocerse, de trazar las vías ontológicas de su vida para encaminarse a la comprensión de su existencia. Eso le da pautas para trazar, a su vez, cierto equilibrio.

El símbolo barroco del ser humano es icónico, pues se despliega fragmentariamente para comprender qué es totalmente. De aquí se desenvuelven los conceptos de *metáfora* y *metonimia*, de ídolo e ícono, que son las caras del ser humano, distintas entre sí, pero necesarias para expresar armoniosamente su existencia, como un todo y como una parte del todo. El símbolo da compren-

sión de la realidad hacia el ser humano. Ricœur y Beuchot, respectivamente, dicen "el símbolo da qué pensar" y "el símbolo da qué vivir".

Así, el ser humano comprende su sentido en tanto que se asume desde la racionalidad analógica. Busca estar presente entre sus contrarios, entre contrarios distintos de él, y busca expresarse en la reunión tanto de sus contrarios como de los contrarios externos a él.

De esta imagen se desprenden los momentos más latos tanto del barroco como de la analogía, pues hay un despliegue tanto práctico como representativo de la idea del ser humano barroco como microcosmos.

El despliegue ético del barroco analógico o analogía barroca

Hemos comprendido que el barroco tiende contenerse en la analogía en una suerte de dialéctica que advierte su comprensión en la racionalidad analógica. Se ha ilustrado con la idea del ser humano como parte del todo, una idea con bastante fuerza en el barroco. No obstante, ni el barroco ni la hermenéutica analógica han de prescindir de la presencia del otro, esto es, del contenido ético que pudiese desprenderse de la idea de un barroco analógico o bien, del barroco a partir de la hermenéutica analógica.

Dentro del pensamiento barroco, hay ideas de ética que de alguna manera buscan una correspondencia con el otro o con un contrario que dé sentido al análisis del comportamiento. Hay éticas barrocas como la de Spinoza, que busca comprender racionalmente un orden al frente de la pasión, de la acción y de los afectos, con el fin de reivindicar al sujeto con una correspondencia con el cuerpo, en vistas de expresar racionalmente al ser humano como y con Dios.[12]

Sin embargo, la ética que corresponde a la hermenéutica analógica, esto es, la ética analógica o ética hilemórfica, tiene como base un formalismo y un materialismo, respectivamente expresados en los valores y la virtud; en particular, en la prudencia, la cual es muy vista en otro pensador barroco, a saber, Bal-

[12] *Cfr*. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2011, I, III y V.

tasar Gracián, quien busca corresponder contrarios, con el fin de expresar, a veces de manera distinta, la idea de prudencia. Se puede ver con conceptos como *ingenio*, *discreción* o bien, sin más, con el concepto de la *prudencia*.[13] "La prudencia resulta del estudio de la naturaleza; el ingenio no es sólo una virtud literaria, sino filosófica, la del conocimiento de lo real más allá de las apariencias."[14]

Pues bien, de la metáfora del ser humano como microcosmos se despren- de la prudencia o bien, el ingenio, que puede ser, según Beuchot, una *signatu- ra* que defina por completo al ser humano. Esto es mediante las acciones que se definen por el núcleo intencional del ser humano; es posible definirlo en tanto tal. Es, pues, una pequeña parte que nos advierte su existencia, su esencia, su sentido y su proporción en relación con lo exterior a él, con el sentido que la naturaleza puede contener. A su vez, de esta signatura surge la analogicidad del ser humano, que contiene, por medio de su acción, el sentido de la prudencia, pues hay que recordar que ésta, como virtud dianoética, repara y configura la acción humana a través del hábito. Recordemos, también, que la prudencia se define analógicamente, a través del acto de discernimiento o distinción intelectual, lo cual es una manera de plantear que la analogía se contiene en el ingenio o en la buena decisión que son parte de la expresión moral del ser humano. "El ingenio busca con agudeza las correspondencias entre las cosas, en lo cual ya se da una postura analógica. Además, lo hace con algo muy propio de la analogía, como es el distinguir."[15]

---

13 B. Gracián, *El arte de la prudencia*, Barcelona, Planeta, 2012. También en *El discreto*, *El criticón*, *El héroe*, México, Porrúa, 2011. *El arte de la prudencia* es un conjunto de aforismos, donde el autor busca retratar, mediante ornamentos barrocos e imágenes que convienen a un extremo, el sentido de la prudencia, esto es, la prudencia como arte y técnica del buen vivir. Asimismo, de este texto se despren- den conceptos metafóricos como el del ingenio, muy afín al espíritu de fineza de Pascal, el cual es una de las máximas imágenes que Gracián expone para ilustrar el discernimiento prudencial. En cambio, en *El discreto*, Gracián expone a modo de prosa los momentos complejos por los que pasa el ser humano, de tal manera que el ingenio y el discernimiento terminen por definirlo como un ser prudente. De manera muy similar, estas ideas se exponen tanto en *El criticón* como en *El héroe*, que buscan ensalzar el orden prudencial al frente de las adversidades y caos que advierten al ser humano una necesidad de responder por sí y para sí. Asimismo, se asume una actitud pesimista en estos dos últimos textos.

14 M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y signaturas*, p. 28.

15 *Idem*.

Vista desde Aristóteles hasta el barroco analógico o hermenéutica analógico-barroca, la prudencia tiene una doble consecuencia. Por un lado, es motivo de formación de juicio, es decir, de una pedagogía que acaece en el discernir. El juicio, en tanto se piense como *krínein*, tiene un sentido de distinción o discernimiento, de poner en tela de juicio o en crisis algo. Si advertimos que dentro del barroco se sugiere la unificación de contrarios, con el juicio se distinguirá lo uno de lo otro en su mismidad. El juicio delibera lo que puede ser bueno o conveniente respecto de lo malo o involuntario. Por tanto, la labor del juicio en una ética hilemórfica o analógica sería la de conciliar, llegar a un acuerdo conciliatorio sobre la manera en la que se aprehendan los valores. Algunos de manera puramente intelectual, otros con el corazón y otros con ambos. Así, el juicio advierte una formación tanto pedagógica como de *ethos*, ya que su trasfondo ético y ontológico es la moderación, esto es, la *phrónesis*. El juicio da carácter al ser humano para enfrentarse a la realidad, al otro y a sí mismo. Es, entonces, la configuración analógico-barroca del juicio entre imágenes o contrarios.

Podríamos decir que el juicio es una faceta más personal de la racionalidad analógica, pues surge de una formación de virtudes y se expresa más en el intercambio dialógico o de acciones entre otros, de tal manera que el despliegue ético del juicio analógico-barroco se torna en un acto de intersubjetividad, pues de otros se aprende mientras el diálogo se contemple como una esfera en la que los sujetos se encuentren en sintonía.

El modo dialógico es, pues, lo que da comprensión entre sujetos. Es la formación del juicio, que no necesariamente se define en la individualidad, como si fuera un ser solipsista o un *solus ipse*: porque al estar arrojado al mundo, comienza su aventura barroca, y lo hace con el prójimo. Entiéndase por *prójimo* los demás seres naturales del cosmos, los contrarios al ser humano o incluso otros seres humanos que definen su identidad en su contrariedad. El ser humano no está solo y eso le da razones para encontrar significado en su vida respecto de la de los demás.

Finalmente, recapitulemos, el juicio busca formar tanto a la razón como al corazón, y lo hace al ponerlos en mutuo contacto, como elementos propios

del ser humano que son contrarios entre sí; contrarios que dependen uno del otro para identificarlo. Es claro que el corazón tiene sus razones y que hay una lógica del corazón. También es claro que la razón tiene su propio desenvolvimiento. Sin embargo, el juicio los interconecta para lograr una comprensión y una formación de la persona. También es una faceta de la racionalidad analógica: un tercero en discordia que busca diálogo y comunión entre quienes son tan distintos. El corazón y la razón han de llegar a comprenderse para aprehender los valores y desenvolverlos materialmente *en* las virtudes o sea, *phronéticamente*.

Ahora bien, después de realizar una *zetesis* en busca de su comprensión y después de comprenderse *con* el otro en tanto que ser vivo y ser humano, queda un problema sin resolver: el quehacer del ser humano frente al otro, frente al prójimo. La relación entre personas —la intersubjetividad— tiene como trasfondo una intención ética. El relacionarse entre personas implica acción (en sentido aristotélico), trazarse límites y abrirse al diálogo para comprenderse, siempre con la disposición de respetar lo que la justicia y las leyes nos otorguen. Entonces, podríamos decir que es la pauta para pensar en una idea de cultura. Por tanto, el problema que nos atañe es si es posible comprender una idea de cultura desde la hermenéutica analógico-barroca.

El despliegue cultural del barroco analógico o analogía barroca: el mestizaje

De acuerdo con Mauricio Beuchot, la cultura es todo quehacer no natural del ser humano, es decir, los actos que nos llevan a accionar de manera un tanto artificial. Nuestra intención es, entre otras, ver si la cultura trasciende más allá de lo natural y de lo propiamente cultural en una suerte de cosmopolitismo analógico-barroco, que defina culturalmente al ser humano. Para nuestro filósofo, la cultura tendría que recurrir al símbolo. No es posible pensarnos únicamente según nuestra condición biológica, ni tampoco sólo según una construcción artificial de normas o costumbres, pero tampoco es posible ver la realidad exclusivamente desde el intelecto o desde la experiencia. El

símbolo es parte del ser humano; despierta su iconicidad por sus contrarios. Mediante lo simbólico, intentamos comprender nuestra condición humana, hasta cierta medida, porque buscamos comprendernos, buscamos un significado de nuestra vida. Y podríamos ir más lejos: por medio del símbolo, llegaríamos a comprender nuestra cultura, pues, al fin y al cabo, inventamos lenguas, signos o acciones que configuran nuestra comprensión. Y lo hacemos con el otro con un ejercicio de interpersonalidad o, como bien dice Beuchot, con representaciones colectivas.

> Es pues una noción semiótica y hermenéutica de la cultura. El hombre ha tejido tramas de significados y la cultura es ese tejido, que, curiosamente, en latín se dice textura o textus [y] es el texto cultural del hombre. Se ve la conducta humana, según quiere Ricœur, como acción significativa o simbólica y así es como da origen a la cultura. La conducta humana es intencional y significativa y, en sus más altos grados, simbólica, por eso el símbolo es lo más cultural, lo más propio de la cultura.[16]

Sin embargo, no hay que dejar de lado que la comprensión de la cultura tiende a ser distinta, es decir, no hay cultura, sino culturas. Beuchot comprende que, en ciertos lugares —entre ellos, nuestro país—, cohabitan múltiples culturas, por lo que su convivencia puede llegar a ser problemática, porque los de una buscan imponerse a otra (univocismo) y los de otra buscan realizarse de la manera en que siempre se formó a su modo (equivocismo). Hay que encontrar un equilibrio en esta multiculturalidad. Para Beuchot, este equilibrio se lograría a través de la interculturalidad, es decir, con el diálogo entre culturas de un mismo lugar. Esto implica que haya una formación de la cultura, una educación cultural, pues se ponen en práctica las cuestiones éticas del ser humano, hasta llegar a una comprensión intercultural.

Hay, pues, interculturalidad porque las culturas que conviven en un espacio común se comprenden en tanto que culturas, y se reconocen como algo distinto, como algo contrario a ellas. En el reconocimiento de la otra cultura

[16] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, Universidad Pedagógica Nacional-Plaza y Valdés, 2009, p. 21.

se encuentra la prudencia y el juicio, y tienden a buscar una idea proporcional de justicia (llámese atributiva o distributiva). En este reconocimiento se halla la práctica del diálogo intercultural; la disposición a mejorar la cultura propia a través de la otra y viceversa, lo cual apuntaría hacia algo más que un diálogo intercultural, a saber, a un cosmopolitismo, pues una cultura se encuentra abierta a que las otras sean parte de su experiencia; motivaría a adoptar ciertas costumbres que las otras tienen y a ofrecer otras que ellas no tienen. Así, este diálogo intercultural se tornaría en un conjunto de vivencias y experiencias que fueron abiertas desde las formaciones personal y cultural propias. Esto propicia una correlación y un reconocimiento moral entre gentes, pues se han adoptado ciertas costumbres y formas de ser interculturalmente.

¿Cómo llevar a cabo dicho cosmopolitismo? La resolución se dará desde la idea barroca del mestizaje, pues es posible observar que el mestizo funge como modelo de iconicidad. En el mestizo se halla la conciliación de contrarios que, precisamente, se expresa en las culturas; esto es, un modelo de conveniencia intercultural. Por lo tanto, el mestizaje, visto desde el pensamiento barroco, tiende a contenerse culturalmente, porque expresa dialécticamente una unificación entre dos culturas. "La simbiosis de las culturas se da de manera más evidente en ese tiempo, en su arte, en los productos culturales que tendían a la estética, y que servían para mostrar un mundo en convivencia".[17] Apelamos nuevamente a la expresión del barroco contenida en la analogía, pues se advierte un intento de equilibrio o proporción entre culturas.

Por otra parte, surge nuevamente la idea de que en el barroco debe haber una noción de formación, esto es, de juicio y prudencia, pues, con educación, se establece un balance de comprensión. De acuerdo con Beuchot, la educación propicia para la comprensión del barroco debe partir desde el estudio de la metáfora y la metonimia; apela a una educación que implique la enseñanza mediante la metáfora para comprenderla en su sentido metonímico, pues la educación es parte de la formación de la cultura, con miras a la comprensión de otras culturas. Es una búsqueda de conciliar el estudio metafórico

[17] *Ibidem*, p. 102.

del barroco con su análisis metonímico, para que se alcance un sentido de desconstrucción, pues, de acuerdo con nuestro autor, el barroco desconstruye para reconstruir. Deconstruye, pues, su pasado en la formación de una cultura, para reconstruir la comprensión de su origen. Asimismo, es una salida del solipsismo, pues se advierte que, para comprender, es necesario tener en cuenta a otros que tienden a ser contrarios a uno mismo. Es el sentido de la comprensión, ligada a la fusión de horizontes, pues se establece un reconocimiento de otros, en este caso, de otras culturas que tienen su comprensión del mundo, que tienen un modo de ser en el mundo. A través de la tensión entre contrarios se da la posibilidad de comprenderse y comprender ese cúmulo de contrariedades que dan sentido a nuestra estancia cultural.

> El barroco tiene una tensión o pulsión más comunitaria, tiende a un cierto comunitarismo, por lo que se puede decir que también tiende a la interculturalidad. Se lo da la tópica, que se ejerce y se ejercita en el diálogo, no en el monólogo, y con ello obliga a tomar en cuenta a los demás, a la sociedad.[18]

Así, podemos precisar que el barroco tiene un papel de suma importancia en la comprensión de la cultura, pues da sentido a la comprensión. Incluso podemos afirmar que funge como el sentido de la facticidad intercultural e intersubjetiva, pues se expresa como diálogo, como una interdependencia entre sujetos, entre contrarios. Este carácter fáctico del barroco es el despliegue cultural del ser humano, donde evidencia que su quehacer es plural; por medio de su quehacer, podemos caer en cuenta de que el ser humano no hace cultura en su facticidad, sino que, por y a través de su facticidad, despliega culturas. Es lo que Beuchot comprende como un diálogo y un comunitarismo, pero desde el despliegue fáctico de su comprensión humana frente a sus contrarios.

De la mano de la educación, el barroco puede expresarse pedagógicamente, es decir, se despliega un barroco pedagógico que expresa analógicamente

[18] *Ibidem*, p. 105.

una o varias conjunciones de ideas, con el fin de comprender el contenido histórico de la cultura.

> Se escribe la historia y se lee la historia sin una pretensión única de decir los hechos, de establecer las referencias, sino también con la voluntad ideal de encontrar lo que de sentido se encierra en ellos, de modo que puedan orientar moralmente el decurso de la historia por venir.[19]

En el barroco pedagógico, que podríamos llamar *barroco-analógico-pedagógico*, se expresa, pues, una teleología de la educación, la guía que lleva al ser humano a comprenderse fáctica y culturalmente. Esta guía no es sino la formación de juicio y *phrónesis*, pues la educación genera virtudes dialógicas, se abre a un pluralismo analógico, donde cabe la comprensión de ideas, de culturas y un desenvolvimiento dialógico que genera los límites de los horizontes, expresados en una idea de justicia.

> Sólo un pluralismo basado en la analogía, la cual tiene como modelo la justicia distributiva, podrá enseñar a respetar a cada quien su parte de la verdad, lograda ésta entre todos; y con ello lo enseñará a buscar la verdad en equipo, que es en lo que consiste el dialogar.[20]

Volvamos a la idea del mestizo. Como expresión de la facticidad intercultural, el barroco se abre a comprenderse como expresión de mestizaje. En primer lugar, como mestizaje de ideas, como una unificación de modos de comprenderse en el mundo, los cuales pueden contenerse en la enunciación o en una estructura semiótica, en una suerte de sentido y referencia que contiene un significado de las cosas. Las visiones sígnicas del mundo se comprenden en su fusión. Por otro lado, en la expresión fáctica del barroco también se advierte un mestizaje de culturas; es la comprensión de una facticidad fragmentada en acciones entre sujetos o, mejor dicho, entre personas, porque

[19] *Ibidem*, p. 109.
[20] *Ibidem*, p. 113.

en el mestizaje debe haber una conciencia del origen de la cultura, de sus representaciones comprensivas, de sus obligaciones morales y políticas. En fin, debe haber, en fin, una conciencia de que el barroco nos deja la posibilidad de asumirnos dentro de un personalismo.

Reafirmación analógica del mestizaje barroco: ethos barroco y hermenéutica analógica

Para comprender el sentido mestizo del barroco, Beuchot recurre al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría.[21] Hay que recordar que el *ethos* barroco apela a cierta interiorización del capital en lo fáctico, de tal forma que se mantenga la vida capitalista como inaceptable y ajena. Para Echeverría, el *ethos* barroco es una manera de afirmar una forma natural del mundo de la vida ya vencida por el capital, de modo que, dentro de los escombros del mundo de la vida, haya una aspiración a una vida poscapital. Asimismo, este autor señala que el *ethos* barroco es un modo paradójico o dialéctico de vivir, pues no se acepta el capital, pero no se puede vivir sin él. Por lo tanto, hay una coincidencia de opuestos que responden a un carácter cultural inmerso en una historia, la cual define el sentido del barroco.

Para Echeverría, esta coincidencia es lo característico de los siglos XVII y XVIII, pues contiene en sí un carácter que define al barroco de una manera semántica. Este carácter semántico se define como *ornamentista*, que es improductivo; *extravagante*, que es transgresor, es decir, de-formador y, por último, se define de manera *ritualista*, que advierte un modo de represión.

Así, el *ethos* barroco busca que su validez, por medio de esta coincidencia, responda a formas de expresión poi*ética*, pues se hace depender de su percepción, como una tendencia a evidenciar el qué de la obra; así, se evidencia, a su vez, el sentido de la reproducción de una imagen verdadera en la mediatez que se centra en comprender pálidamente lo barroco. Tal es la doble cara que comprende el barroco: en un sentido insignificante, por medio de la inme-

[21] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 32 y *ss*.

diatez perceptiva que define qué es la obra, y el sentido prescriptivo, que lo define de lejos.

Se aprecia que entre arte barroco y *ethos* barroco hay una *coincidentia opossitorum*, pues, según Echeverría, si no es puente entre contrarios, se concilian de manera incómoda. Así, esta coincidencia da vida a una dialéctica trágico-histórica, pues en el dar vida se centra su expresión superadora. Lo barroco, por lo tanto, deja de ser un medio y se torna en una superación en sí mismo. El barroco responde a su fin.

Por otro lado, el *ethos* barroco, a través del arte barroco, afirma la corporeidad del valor de uso. Es decir, busca su reconstrucción mediante leyes de circulación mercantil, pues se halla inconforme con los medios mercantiles que usa y que, sin embargo, no deja de usar para tener vida. La razón por la que no deja de usar esos medios es porque el *ethos* barroco hace *presencia* a través del arte barroco, de modo que establece una estetización de la vida cotidiana, esto es, de la facticidad. Al presenciarse estéticamente, el *ethos* barroco tiende a objetivarse cual espíritu objetivo, pues dentro de la dialéctica barroca hay una dialéctica que reafirma su sentido superador, su presencia objetiva y su fin en sí mismo. No obstante, esta presencia objetiva es dada por lo barroco mismo en tanto modo de expresión de sí. Asimismo, al ser una objetivación dada por sí, lo *ethos* del barroco se inscribe en una forma histórica, pues busca evidenciarse en la cultura y en la sociedad, ya sea como modo de una modernidad fracasada o bien, como un modo de reproductibilidad o improductibilidad poyética.

De esta forma, se puede comprender que el *ethos* barroco depende de la historia o al menos se contiene en una parte de la historia, pues no hay que dejar de lado la concepción dialéctica de la conciencia histórico-barroca, que, en sí misma, se representa de maneras progresiva y ofensiva, las cuales, a su vez, son formas contrarias en que lo barroco busca expresarse para reafirmar su objetividad. Así, al tener una dependencia o parte de la historia, lo barroco surge como un ornamento del mundo de la vida, toma un carácter semántico de comprensión, que, según Echeverría, se instituye en América

Latina, y que, para Beuchot, fue motivo de comprensión intercultural en la expresión icónico-barroca del mestizaje.

De esta idea, surgen otras dos: la de la codigofagia y la de la evasión del llamado *apartheid*. Según esta interpretación que ofrecemos del *ethos* barroco, Echeverría menciona que la codigofagia es una suerte de coexistencia desvalorizante del ser humano. Hubo un momento en que las culturas distintas chocaron, de tal forma que imperó el caos y la distopía. Hay una pérdida de conciliación que defina históricamente lo barroco, tal es la razón por la cual se habla del sentido histórico perdido del barroco.

Sin embargo, con el paso del tiempo, el mestizaje surgió como un modelo semiótico de comprensión. Aunque la cultura europea buscaba aniquilar los códigos (simbólicos) de los indígenas americanos, éstos siempre mostraban resistencia, lo cual nos hace comprender que se desenvuelve nuevamente una dialéctica de lo barroco, donde se resguardan los contrarios, pero sin la pretensión de unificarse.

De acuerdo con Echeverría y Beuchot, el *apartheid* se evitó en la América española, una vez que los españoles aceptaron su abandono por su patria. Esto propició una inevitable convivencia con los indígenas y africanos, por lo que dejaron de aniquilarse entre culturas. Esta convivencia se expresa como una relación negada y como una refutación afirmada, donde, según Echeverría, el dominado se negaba mientras aceptaba su relación, y el dominado se aceptaba mientras negaba su relación. En cambio, para Beuchot esta relación surge como una mediación de contrarios, que, al fin, comienzan a aceptarse y a tener conciencia de su comprensión fáctica, por lo cual, el sentido de códigos semióticos dado como un principio barroco, surge como una semiótica analógica que se eleva o trasciende al sentido fáctico del mundo de la vida, donde el diálogo es una co-vivencia de contrarios.

Por ello, Beuchot propone, mediante el *ethos* barroco de Echeverría, que el mestizaje es una de las tantas expresiones dialéctico-analógicas del barro- co, pues, según él, el barroco equivale a ser mestizo, a ser una mezcla meramente cultural. Es lo que comprende una multiplicación de diferencias, de contrarios, que en principio se niegan, pero terminan con una unificación en

tensión de coexistencia. De ahí, precisamente, surge la mediación *phronética*, pues resalta la identidad que se establece entre dos culturas.

> En todo caso, el mestizo es un análogo, porque en la analogía predomina la diferencia. Y en él predominaba lo diferente, que era la parte indígena, en relación con la española, que era la que daba la identidad. Pero poco a poco se fue aceptando el mestizaje como otra identidad, más compleja y rica, pues unía y combinaba las dos culturas marras.[22]

De esta forma, se comprende que el barroco advierte un carácter multicultural, que se expresa según los contrarios de las culturas que se insertan en un mismo sitio, por lo cual, se estima un carácter dialéctico, una síntesis de elementos, que determina la dación de lo barroco mestizo.

Por lo tanto, en cada faceta de la comprensión del pensamiento barroco, el mestizaje estructura una idea de cultura múltiple que se determina interculturalmente. De esta forma, podemos anclar el mestizaje como modelo icónico-analógico de comprensión; más que intercultural, de comprensión cosmopolita, pues se establecen lazos que reúnen el sentido de contrarios, ya no en tensión, sino en armonía disuelta por la propia dialéctica que el barroco se establece como objetividad que resguarda su sentido histórico; en armonía con lo distinto.

> Como nos lo enseña el barroco, la analogía es integración de las diferencias, encauzamiento de lo dinámico, para que no se pierda; resguarda lo que está en devenir y en pluralidad, pero integrándolos de forma consistente.[23]

Deja de haber una interculturalidad. Ahora está la posibilidad de pensar en las culturas unidas y reconocidas como un todo para los seres humanos,

---

22 M. Beuchot, *Tramos en el camino del pensar barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 154.

23 M. Beuchot, "La analogía en el barroco y la posmodernidad", en S. Arriarán y E. Hernández (comps.), *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, México, Torres Asociados, 2006, p. 16.

un mundo en el que cohabitarían y se comprenderían entre sí. Un mundo sin fronteras, pero con límites que permiten el reconocimiento del otro. Un mundo analógico en el que se reconoce la dignidad del ser humano y de los demás seres vivos, todos como contrarios y cercanos a una identidad unificadora, en el que se respetan y limitan las prácticas de las culturas, con el fin de no atentar contra la vida humana. Un mundo que termina por formar y reformar al ser humano hasta hacerse de una idea analógica de persona, esto es, un cosmopolitismo cuyo contenido axiológico sea el de una idea de persona analógica, pues la persona es quien pone en *dynamis* las virtudes. La persona es, pues, el *phrónimos* al que quisiéramos tener como modelo a seguir.

Consideraciones sobre el Barroco

De manera indirecta, vemos que el barroco, como un contenido analógico de iconicidad (y dialéctica), devela la confrontación de lo moderno como lo posmoderno, pues siempre apelamos a la prudencia. Con ello, mencionamos que el barroco busca un *ethos*, y lo hace desde las profundidades de la metáfora del ser humano como microcosmos. Esta metáfora ha sido factor decisivo de la definición de una moral, por cuanto en ella se contienen valores y de ella, a su vez, se despliegan. Por el barroco-analógico, buscamos un significado de nuestras acciones y discursos; buscamos un sentido a la estética a través de representaciones artísticas. Todo ello es algo que carga —aunque paradójicamente— un símbolo, que se despliega en el decurso dialéctico de la facticidad de lo barroco.

Vimos, pues, que el barroco guarda consigo cierta analogicidad, y se pue- de expresar en una hermenéutica analógico-barroca, en diferentes variacio- nes. También asumimos el barroco, desde la hermenéutica analógica, como un ejemplo que expresa o manifiesta el quehacer del ser humano al frente de su cultura, de tal forma que evidencia la necesidad de ser comprendido en la medida en que busca comprender a otros. Esto, a su vez, procura una

comprensión *interpersonal* que se despliega o busca desplegarse, mediante la comprensión de costumbres, hasta el grado de adoptar otras y desechar las propias que francamente no son adecuadas para el trato asequible del propio ser humano, en una suerte de comprensión de culturas, que tiene su primer momento en la comprensión de la cultura propia, que pasa al conocimiento de otras culturas, de tal forma que se comprenda una multiculturalidad, hasta llegar al intercambio *intercultural*.

Vista desde este punto barroco, la interculturalidad busca una comprensión ontológica y ética del ser humano desde su punto personal hasta su trato con otros. Así, se mediará analógicamente y se procurará una práctica *justa* entre sociedades, de forma que haya siempre una legislación civil proporcio- nal entre culturas y sociedades; esto permitirá al ser humano asumirse como ciudadano universal del mundo, lo cual se comprenderá como el despliegue cosmopolita del ser humano en su facticidad.

Formación y cultura

Es posible comprender que la pedagogía es consecuencia del pensamiento barroco, o al menos, desde una perspectiva metódica. Esto refiere, como señala Beuchot, a que la pedagogía requiere una dialéctica que comprenda una tensión entre contrarios, contrarios que coexisten; y en la coexistencia reposa la identificación. Es lo que señalamos líneas atrás: el barroco es una suerte de tensión entre contrarios que han de identificarse en la medida en que no queda más para su existencia. No obstante, la cuestión que se plantea es cómo la pedagogía realiza una dialéctica.

Formación, juicio y virtud

Antes de comprender tal dialéctica, es necesario subrayar que la pedagogía, al ser una acción propia del ser humano, que refiere a su formación, se refuerza

del carácter ético de comprensión. La formación advierte excelencia, *areté*, virtud y, en particular, la *phrónesis*; asimismo, la formación se sirve del sentido del *juicio*, que bien podría buscar y dar validez sobre el alcance del conocimiento que se construye, lo cual asevera el carácter epistémico de la formación, de tal modo que se asiente la necesidad de una educación epistémica con base en las virtudes dianoéticas. De esta forma, advertimos que virtud y juicio se unen para hacer de la formación una medianía o mesura, algo que pondere las fuerzas que integran a la persona y que lo motiven a tener una buena imagen de sí. Se apela a que la formación debe ser analógica, porque en sí la *phrónesis* es analogía, esto es, medianía y mesura, lo cual siempre expresa equilibrio proporcional *en* la ética y en el conocimiento, así como un equilibrio *entre* la formación ética y la formación epistémica.

Asimismo, podría decirse que la formación en sí es una virtud para el que educa y para el educando, pues la persona forma en la medida en que es formado, y a partir de la experiencia de la formación, se expresa lo que caracteriza lo propiamente virtuoso del formador, y se advierte el carácter del juicio de la propia formación, esto es, la construcción de conocimiento mediante la deliberación de validez, en este caso, de conocimientos que han de ser aplicados en la sociedad. Por otro lado, se podría hablar de que la formación se contiene materialmente en la axiología de las virtudes, en la ética hilemórfica expuesta anteriormente, pues se sitúa como un hecho dado por el ser humano, como una acción dada por él.

> Es analógica la virtud, pues sólo se puede formar y ejercer [...] mediante la ponderación, la mesura, para buscar el justo medio proporcional, que conjunta la prudencia y el sentido común, en camino a formar la sabiduría.[24]

Así, dado el carácter material de la formación, se concreta una relación más con el barroco, a saber, la idea del ser humano en tanto su iconicidad, pues apelamos a la formación de modelos o líderes de una sociedad, que, se-

[24] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, pp. 53-54.

gún su acción (moral, política, jurisprudente), tienden a ideas de persona que han de ser seguidas o vistas como un ejemplo. Al fin y al cabo, el formador es un ejemplo a seguir; la formación o ejercicio pedagógico de la persona esclarece el tipo de ser humano al cual se pretende alcanzar, es decir, mantiene en sí una imagen de ser humano que pretende una identificación, una identidad para el otro.

> En realidad, el educador enseña al educando su experiencia en asentir o disentir cuando es debido. Le transmite su *phrónesis* o prudencia, y aquí no basta con decir, se necesita sobre todo mostrar. Bien mirada, la labor primera del maestro o docente es formar en el alumno el criterio, por el cual se ha de discernir cuándo asentir y cuándo disentir. El criterio es, de hecho, el asiento del juicio, pues en el juicio se critica, esto es, se discierne, y con algún criterio.[25]

Esto muestra la cara icónica de la formación. Es cuestión de prudencia y de juicio; de comprender el contexto en que se encuentra la persona para dimensionar su situación y tomar una buena decisión, aunque no sólo se cierre a eso.

Formación de la vida afectiva y de la razón

De acuerdo con Beuchot, y como hemos mencionado anteriormente, el núcleo intencional del ser humano tiene distintas facetas, entre las que destacan su intencionalidad racional e intencionalidad volitiva. El ser humano pende de ambas para la toma de decisiones, de tal forma que pende, a su vez, de la *phrónesis* que le permite discernir en qué situaciones debe usar su corazón y en qué otras su razón. Es complicado mantener un equilibrio sobre el núcleo de intencionalidades que nos definen, sobre todo entre la razón y el corazón. Esto abre pautas para pensar que es necesaria una formación de nuestra razón y de nuestro corazón, que, si no es posible mantenerla en armonía, por lo menos nos permita ver su carácter tensional, esto es, que nos evidencie su

carácter trágico dialéctico, aunque nosotros pensemos que razón y corazón no necesariamente deben ser dispares entre sí. Para comprender el sentido formativo de estas dos intencionalidades, debe entrar en acción el juicio, pues, mediante la prudencia o *phrónesis*, nos permitirá deliberar o discernir sobre los momentos en que cada una actúa. La formación de la razón y del corazón es la puesta del juicio en un lugar sumamente dialéctico, pues el juicio genera deliberación, es decir, discernimiento y procura la adecuada construcción de un conocimiento prudencial.

Por lo tanto, el juicio limita a la razón y al corazón; el ser humano necesita límites para comprenderse y comprender al otro. Beuchot dice que sería buscar ciertas bases irracionales por medio de lo racional, o sea, buscar comprenderse desde lo afectivo. Pero, si lo irracional es lo contrario a la razón, y si vemos que entre el corazón y la razón hay una conciliación y límites, entonces lo afectivo no necesariamente es irracional. El juicio forma al corazón, otorga deliberación y prudencia, de tal manera que lo afectivo es simplemente algo arracional, o bien, algo *diferente* de lo que la razón es, pero *semejante* según el propio juicio. Porque, si bien no sigue las reglas de la propia razón, sí que tiene su propia lógica, producto de la formación que el juicio otorga. Es un momento del juicio entre la razón y el corazón o la vida afectiva. Así, el juicio permite la apertura racional-arracional con el otro, de manera que se advierta una interacción intersubjetiva y se eleve a la interacción entre culturas. Con esto dicho, es necesario indicar que la comprensión con el otro se puede dar de manera arracional, donde lo afectivo está limitado por la razón y la razón por lo afectivo; en ambos casos, por el juicio.

Hay que tener criterio sobre la comprensión humana; hay que tener un criterio para asentar las bases de una cultura. En este criterio, se ha de asumir que hay armonía entre personas por tener armonía en su núcleo personal e interpersonal, una armonía asentada por las bases de la dialéctica o tensión razón-corazón guiada y limitada por el juicio prudencial. Por lo tanto, esta armonía permitiría el desenvolvimiento caritativo, productivo y creativo del ser humano, porque tal armonía es parte de la intencionalidad afectiva, del amor. Pero no un amor meramente pasional, sino un amor *formado*, o sea,

[25] *Ibidem*, p. 60.

un amor educado por el juicio y su diferente-semejante, la razón. El amor al otro da armonía, porque el amor educa según sea educado.

Con esto dicho, podríamos pensar que la armonía forma el carácter del ser humano, porque se encuentra en relación con otro ser humano, y cuando estas bases llegan a la comprensión de la cultura, de su despliegue multicultural y su interacción en la interculturalidad, entonces la armonía implica tener experiencia de la misma cultura o, mejor dicho, de las culturas implicadas en él, de forma que ha de forjarse una ética de sí y de las culturas. Por tanto, la cultura tiende a ser parte del proceso formativo del ser humano, que puede ser interpretado como formación pedagógica y *formación analógica*. Entonces, la formación se encuentra como trasfondo de la cultura y del *ethos*, porque traza límites. Llega el punto en el que formación y juicio son uno mismo, pues la experiencia, los límites de la razón y del corazón, la búsqueda de sí y la intención de comprender al otro se trazan con una educación desde el juicio. Eso comprende el despliegue de la educación entre culturas, pues es un ejercicio a escala de la educación moral-analógica intersubjetiva. De esta manera, sería posible decir que la cultura no hace más que corroborar el sentido de la subjetividad y de la intersubjetividad.

> Podemos comprender los sentimientos de las otras personas y de las otras culturas por analogía con los nuestros. Y podemos decir que comprendemos los sentimientos […] en las otras culturas por analogía con la manera en que son vividos y expresados en la nuestra. Así se forma una especie de comunidad entre los humanos, por la que compartimos […] nuestros sentimientos y emociones, lo cual hace que podamos hablar de una condición humana.[26]

La formación y su carácter dialéctico en la interculturalidad

Ya anunciábamos que el barroco abre un camino para comprender el sentido dialéctico de la interculturalidad mediante la prudencia y la evidencia icónica

que se da en la relación entre extraños o ajenos. Esto nos hace comprender, de alguna manera, que se ha de educar la vida afectiva a través de la misma *phrónesis* para dar el salto a una educación intercultural.

Ya antes señalamos que Beuchot destaca que la convivencia en lugares donde cohabitan múltiples culturas puede llegar a ser problemática, debido al univocismo y equivocismo que origina. El equilibrio en esta multiculturalidad se logra por la interculturalidad. De ahí la necesidad, sostiene nuestro filósofo, de una educación cultural desde la hermenéutica analógica de la facticidad humana, para llegar al respeto por la otra cultura y su reconocimiento moral, con los derechos morales e incluso con la idea de dignidad analógica.

En la interculturalidad, las culturas se comprenden en tanto que culturas y se *reconocen* como algo distinto, y en dicho reconocimiento de la otra cultu- ra se encuentra la prudencia y el juicio. Asimismo, en este reconocimiento se halla la práctica del diálogo intercultural; la disposición a mejorar la cultura propia a través de la otra y viceversa.

Ahora bien, la relación que guarda la pedagogía con el barroco trae consigo, para variar, una dialéctica que permite que la educación misma permanezca abierta. Esto quiere decir que hay una vivencia tensional entre propios y extraños, entre íconos y personas, así como la tensión que se vivía entre indígenas y europeos. Como es sabido, esta tensión logra asentar una convivencia por y de sí en tanto que sujetos, lo cual es tenernos como sujetos en la medida en que nos asumimos como tales. A su vez, esto manifiesta que el sujeto pertenezca al sujeto mismo. La pertenencia, como la identidad, es la apertura a ser parte de una comunidad (o más), lo cual también se abre a una interculturalidad analógica, que se guía de la formación del sujeto, pues se educa para mantener sujetos críticos, ciudadanos prudentes. Y todo eso refleja el quehacer de la persona y su carácter icónico frente al mundo; la iconicidad que profiere semejanza entre la diferencia que nos marca.

[25] *Ibidem*, p. 60.

> La analogía nos hace buscar al otro como un *alter ego*, como alguien que es semejante a nosotros, a pesar de sus diferencias, o quizá por ellas mismas, ya que lo que distingue identifica. Y así no se exige al otro ser un reflejo de uno mismo, y no se le seduce ni manipula, sino que se le deja ser, sabedores de que hay una diferencia que se da en la semejanza y una semejanza que respeta la diferencia. En esa dialéctica analógica que hemos señalado.[27]

El republicanismo analógico

La cultura como actividad y como carácter formativo y ético del ser humano ha de regirse bajo un régimen político, si es que se desea su prevalencia. Es por ello que nos sumergiremos en las reflexiones filosóficas de Mauricio Beuchot en torno a la política, en particular, del republicanismo analógico. La reflexión del filósofo le ha valido el diálogo que ha solidificado con distintos autores del mundo, de forma tal que nosotros nos limitaremos a estudiar su concepción analógica del republicanismo.

El concepto que confiere a la república trae de suyo el sentido de la democracia, una forma de gobierno cuya acción se centra en la decisión y acción de la ciudadanía, quizá, y hasta cierta medida, subsumida al Estado. Esto expresa una suerte de democracia republicana o república democrática en la que cada individuo con pleno uso de sus facultades racionales, espirituales y afectivas cuide de su gobierno y de los demás, lo cual no hace sino evidenciar la intención de la propia república: salvaguardar y garantizar la *libertad* de sus ciudadanos.

Sin embargo, no todo apela a una comprensión de ensueño. Beuchot atisba que el concepto de *república* puede caer en las penumbras extremas del vicio, tanto en la univocidad como en la equivocidad. El autor menciona que el concepto de *republicanismo* puede llegar a ser oscuro por la multiplicidad de sentidos que se le otorguen, en forma de *republicanismo equívoco*, pues al pretender comprenderse de diferentes formas, como comunitarismo a secas,

[27] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, p. 104.

republicanismo participativo o patriótico, se pierde el sentido de las libertades que debería garantizar, lo cual hace que el propio concepto de republicanismo caiga en un comunitarismo exacerbado, sin garantías ni solvencias para la ciudadanía. Por otra parte, Beuchot nos menciona que, si se llega a comprender el concepto de republicanismo como un concepto idéntico a sí mismo, de tal forma que sólo garantice la solvencia de las llamadas *libertades negativas del liberalismo* (como la no injerencia o principio de no intervención o bien, como la garantía de una democracia respaldada y accionada sólo por instituciones que subsumen a la ciudadanía a aceptarla sin voluntad ni crítica), entonces se comprendería un *republicanismo unívoco*. Por estas observaciones, es necesaria una injerencia por parte de la analogía, que nos permita vislumbrar entre ambos polos del republicanismo y aprender de ellos, para comprender un modelo político con mediación: un republicanismo analógico.

Analogía y política: la función de la prudencia política en el republicanismo analógico

Se ha hecho más evidente que la analogía advierte siempre la virtud. La analogía vela por la virtud, por lo cual aseveramos que el republicanismo analógico, como cualquier republicanismo, busca la libertad de la ciudadanía, pero siempre que asegure su participación en la vida política. Esto quiere decir que se debe hacer garantía de las libertades positivas de la ciudadanía; sin embargo, para comprender el sentido de las libertades positivas es necesario formar al ciudadano mediante la virtud, lo cual ya aseguramos líneas atrás.

Por tanto, la cuestión surge desde una perspectiva política que sea ulterior a la ética, pues ya se habría logrado una intervención de la virtud desde el punto de vista moral. Entonces, queda por responder si hay una solidificación de la política por medio de la virtud. Según interpretamos a Beuchot, la virtud, al responder por la analogía, tiene la función de formar al ciudadano en distintas facetas, por lo cual, desde el punto de vista político, tiende a estructurar una conciencia política (después de comprender una conciencia de

sí, una conciencia del otro, una conciencia cultural y una conciencia intercultural) a la propia persona. Por otro lado, es menester recordar que la virtud en un contexto político se comprende como *prudencia política*.

La prudencia política expresa, por un lado, la puesta en práctica de la justicia, que es también una virtud, de tal forma que se comprenda como justicia analógica, porque la justicia en sí es analógica. Por lo tanto, hay una correspondencia política de virtudes en el republicanismo analógico.[28] Asimismo, la prudencia política, con base en el quehacer de la justicia, ha de garantizar el respeto a la dignidad humana mediante los derechos humanos. Esto simplemente es una apelación al quehacer de la ética hilemórfica aplicada a la formación del ciudadano, lo cual indica que el republicanismo analógico también exige ser un contenido material de la propia virtud, según la acción, decisión y formación de la persona. Se hace evidente un rasgo más de la ética analógica de las virtudes, pero contenida en la política, en forma de política hilemórfica o bien, analógica.

El quehacer de la política hilemórfica que se comprende en tanto que republicanismo analógico, el cual se determina según la acción de la pruden- cia política, y que se sujeta a la propia praxis de la justicia, tiende a defender la idea de un pluralismo en comunidad, que es la idea que se tiene tanto del multiculturalismo como de la interculturalidad. Y lo ha de defender siempre con moderación, pues una república ha de buscar para sí un régimen mixto, en este caso, la alternancia cultural o bien, la adopción de costumbres de otras culturas que no atenten contra la dignidad humana, en la medida en que se desechan las que francamente lo hacen. Este régimen mixto que busca la república analógica, en todo caso, ha de ser proporcional según cada cultura respecto de la ciudadanía, de manera que siempre se resguarde una relación entre los ciudadanos y sus gobernantes.

Lo anterior significa que, por un lado, siempre debe haber un puente de comunión —y crítico— entre ciudadanos y líderes. Por otro lado, quiere decir que los gobernantes siempre han de estar en función de la propia virtud,

---

28 *Cfr*. M. Beuchot, *Republicanismo*, *hermenéutica y virtud*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 20.

deben ser vistos como el ícono de una cultura en política, lo cual motivará al ciudadano a aspirar a ser ícono de su cultura. Así, la formación tiene nuevamente un rol en la sociedad, pues la virtud forma, en este caso, ciudadanos de una cultura o una sociedad; igualmente, la formación se centra en el carácter del ícono, pues ya antes aseguramos que el formador o educador adquiere un papel de iconicidad para con sus educandos. Por último, la formación adquiere un carácter meramente político, pues se requiere virtud para educar ciudadanos; pero la virtud, de ser moral y pasar por la virtud cultural, pasa a la virtud política: la virtud cívica.

La virtud cívica: motor de la libertad, de la interculturalidad y del republicanismo analógico

Pues bien, el republicanismo analógico, que es analógico por contener materialmente la virtud, particularmente, la *phrónesis* (prudencia política) y la justicia, ha de garantizar también la libertad del ciudadano en forma de virtud cívica. El ciudadano es libre, porque se formó con base en virtudes propias de la política. Así, la virtud cívica se mantiene como educación de los ciudadanos, y en tanto tal se concede una conciencia política.

Al expresar el sentido de la libertad, de un valor que se contiene en la virtud de la enseñanza, la virtud cívica también se compone de otras virtudes o bien, las contiene en su haber. En efecto, con la prudencia y la justicia funge el civismo, pero lo hace de forma que haya un fomento de una actitud crítica frente al Estado, que es precisamente lo que busca el republicanismo analógico. Entonces, la virtud cívica reitera, junto a las otras virtudes, el carácter de la deliberación, del juicio. El juicio saca a relucir sus cualidades dianoéticas al frente de la actividad política, pues, así como hay toma de decisiones en la moral y así como hay una búsqueda de equilibrio en la vida fáctica, también se hace visible la toma de decisiones (deliberación política) en la vida política, que es el punto de la democracia: la participación crítica o deliberativa de la ciudadanía en la vida política, en la vida política que el propio ciudadano *construye* mediante su

juicio prudencial. Ergo, se comprende que el juicio, la prudencia, la justicia y la virtud cívica son parte de la educación (cívica o civismo) del sujeto crítico, y esto es lo que fundamenta el ejercicio de la libertad como acto propio del republicanismo analógico: libertad de expresión, libertad a la pertenencia de distintas culturas o comunidades y libertad de diálogo entre ellas, entre otras libertades positivas de la democracia del comunitarismo.

Así, la libertad se convierte en un punto experiencial, existencial y, sobre todo, de facticidad para el haber y la proyección intencional del ser humano. De ser un concepto nouménico sin referencia o contenido, la libertad pasa al plano de la facticidad humana, pues traza las líneas de la trascendencia de su vida moral, cultural y política en un todo con sentido y referencia. Del sentido, la libertad advierte su *forma*, la condición de posibilidad de que el ciudadano, el ser humano o la persona la piense como una aspiración a ser más de lo que es, esto es, como cual idea que se tiene *a priori*, pero que tiene una aspiración a realizarse. De la referencia, precisamente dado el haber interpretativo de la misma realidad; es decir, su vivencia en distintas facetas, que marcan su haber fáctico en el mundo individual, que pasa a un haber simbólico, que trasciende por un modo de ser moral y se comprende su iconicidad en la cultura y el haber de ésta con otras, un haber dialógico de la facticidad humana guiado por la hermenéutica analógica.

Es necesario el diálogo entre culturas; siempre reflejará la apertura a la comprensión entre sus diferencias si conservan sus semejanzas o viceversa. Por otro lado, el diálogo intercultural guiado por el camino a la libertad dará paso a la estabilización de instituciones, autonomía y descentralización fede- ral, con el fin de que se instaure una auténtica experiencia de la democracia, pues tanto el diálogo como la libertad y la democracia son productos de la virtud cívica, de la educación ciudadana.

Por lo tanto, la pertenencia de distintas culturas en un mismo lugar exige por sí un modelo analógico de política; y el republicanismo analógico es el adecuado, pues busca garantizar, mediante la educación —de la virtud y del juicio aplicados a la política, en forma de virtud cívica— las libertades positivas de la ciudadanía que le permitan una participación en los asuntos políticos de su

entorno, lo cual da cabida a un modelo, también analógico, de democracia, una democracia que se experiencia en la vida fáctica del ser humano. Apela, pues, a la práctica de la democracia, porque garantiza la existencia de las virtudes en la acción humana, por ejemplo, en la prudencia o en la justicia.

> Formarlos (a los ciudadanos) en virtudes cívicas o políticas, ya que son, precisamente, virtudes éticas o morales como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Todas son muy analógicas, porque analogía es proporción, y están basadas en ella […] Se requiere una hermenéutica analógica, encabalgada en la noción de proporción […] para formar a los ciudadanos en las virtudes cívicas.[29]

Por otro lado, el republicanismo analógico responde a la necesidad de un orden político y racional entre culturas, porque fundamenta valores más estrechos con los mismos que las ha formado, es decir, se sirve del núcleo axiológico familiar, escolar, moral, pero de manera crítica, para dar solvencia a su carácter y tener un marco de referencia que las guíe a mirarse como culturas-ícono de otras culturas. En todo caso, nunca se cierra la puerta del pluralismo cultural, porque la analogía vive de la armonía de las diferencias, de forma que siempre busca resguardar y garantizar sus semejanzas.

> El mismo modelo de pluralismo cultural o de interculturalidad […] implica un equilibrio proporcional en la representación de las diferentes culturas que componen la democracia multicultural. Es un ejercicio de equilibrio proporcional o analogía el determinar, al menos *grosso modo*, la proporción que toca a las sociedades mayores y a las menores, para que todas queden bien representadas.[30]

Lo anterior son las reflexiones en torno a la filosofía política desde una perspectiva analógica. La cultura, como actividad humana, requiere un orden político, pero al ser una acción intercultural, concebimos con Beuchot que el republicanismo analógico es el que mejor se adecua para la solvencia mera-

[29] *Ibidem*, p. 121.
[30] *Ibidem*, p. 118.

mente humana, esto es, para comprender al ser humano en toda su extensión, de modo que se eviten los extremos unívoco y equívoco que pudieran atentar contra sus valores, contra su estructura, contra su esencia o contra su dignidad analógica. De esta armonía emana la conciencia de la libertad en plenitud; la experiencia vital de ser libres en tanto que seres humanos icónicos, reflejos de nuestras culturas y seres comprensivos de otras culturas, con lo cual se rompe cierta concepción monadológica y vacía de no conceder los derechos de los demás, y, sobre todo, la posibilidad de un cosmopolitismo analógico, porque es la evidencia de nuestra facticidad humana.

Fundamentos para un posible cosmopolitismo analógico[31]

[31] En este último apartado, sólo quisiera limitarme conceptualmente, pues se requieren ejemplos para colmar la sola idea de un cosmopolitismo analógico, de los cuales destacan, a mi parecer, las ideas de paz perpetua y pacifismo de I. Kant y M. Scheler. Por parte de Kant (*Fundamentación Metafísica de las costumbres* y *Hacia la paz perpetua*), que hereda las ideas del mismo concepto de J. J. Rousseau (*El juicio de la paz perpetua*), sería muy bueno resaltar la cuestión político-moral de los derechos del ciudadano de la confederación de las naciones y el provecho racional que pueden solventar las ideas del pacifismo y del derecho de gentes, por ejemplo. Por otro lado, de Scheler (Ética, *Las formas del saber y la sociedad* y *La idea de la paz perpetua y el pacifismo*), podríamos concebir tanto su idea de derecho atisbada desde su axiología y dar un orden o relación a las ideas de libertad del ciudadano, la necesidad de la guerra y el establecimiento de un orden cosmopolita guiado por supuestos claramente fenomenológicos, sociológicos y antropofilosóficos, que aterrizan en un orden político-personalista que abre la puerta a la concepción de un posible cosmopolitismo (que educa a la ciudadanía después de la catástrofe de la guerra) para Europa y como ejemplo a seguir para el mundo, cosa que según él, ya se comienza a establecer en Estados Unidos. Esto es algo que, por ejemplo, J. Habermas y K. Apel han conseguido claramente (este último, desde sus bases trascendentales sobre pragmatismo y la antropología, la cual surge desde la sociología scheleriana). Así que, infortunadamente, no podré llevar a cabo esta empresa en esta investigación, pues requeriría mucho más tiempo del que dispongo y más profundidad. Pero garantizo con toda la energía que poseo que llevaré esta empresa de comparar los cosmopolitismos de la paz perpetua de Kant y de Scheler desde la hermenéutica analógica, para saber cuál es el orden que se puede establecer junto con el republicanismo analógico, del cual podríamos asegurar que sería muy fructífero filosóficamente, pues tanto Kant como Scheler vivieron situaciones similares que los motivaron a reflexionar sobre el concepto en cuestión. El primero tiene como referencia el conjunto de independencias llevadas en Estados Unidos, así como la Revolución Francesa (de la cual se sintió profundamente entusiasmado) y la independencia de Haití. El segundo, por su parte, vivió la Primera Guerra Mundial, lo cual le permitió vaticinar el poderío del nazismo, la Segunda Guerra Mundial, la crisis de 1929 e incluso la posmodernidad (Scheler muere sorpresivamente en 1928). Por tanto, en este apartado sólo daremos algunas obviedades que podrían establecer o fortalecer el sentido de un cosmopolitismo analógico, so pena de no poder ejemplificar o precisar de autores que lo ilustren con más profundidad (en este caso, Kant y Scheler).

No nos queda más que dar algunos puntos que podrían obviar un posible cosmopolitismo analógico.

Hemos conseguido aclarar con Beuchot que el ser humano posee un núcleo de intencionalidades, entre las que destacan su intencionalidad racional y su intencionalidad volitiva. De la primera surge la concepción ontológico-simbólica del mundo referido a sí; de la segunda surge la concepción y el motor de su *ordo amoris* o vida afectiva. No obstante, de ambas surge el sentido de la *phrónesis*, pues busca guiar al ser humano por una solvencia equilibrada entre ambos bandos. De la *phrónesis* surge el carácter del juicio, que es el de educar al ser humano: educar su modo de ser óntico y educar su corazón.

En efecto, hemos logrado conseguir un balance prudencial a través de la intencionalidad, y lo hemos logrado ilustrar en distintas facetas. Pero la faceta que más llama la atención es la de la visión cultural del ser humano, pues hemos interpretado el concepto de *cultura* como un hecho fáctico humano extramoral y extraontológico, del cual se despliega su propia *experiencia* a través de la identidad y fundamentación de una conciencia cultural. Esto nos ha de permitir trazar una posible comprensión de existencia de otras culturas, de donde surge, en todo caso, una conciencia multicultural.

De la referencia intercultural y su necesidad de mesura política

Pues bien, no es suficiente tener conciencia de la existencia de otras culturas; de hecho, hay que experienciar la existencia de esas otras culturas, para que suceda una interacción. Debe haber un diálogo entre culturas que permita dar una comprensión y una experiencia plena del sentido cultural que constituye al ser humano, lo cual apuntaría hacia algo más que un diálogo intercultural, a saber, a un *cosmopolitismo*, pues una cultura se encuentra abierta a que las otras sean parte de la experiencia humana; asimismo, motivaría a adoptar ciertas costumbres que las otras tienen y a ofrecer otras que ellas no tienen. Así, este diálogo intercultural se tornaría en un conjunto de vivencias y experiencias que fueron abiertas desde las formaciones personal y cultural. Esto propicia una correlación y un reconocimiento moral entre gentes, pues

se han adoptado ciertas costumbres y formas de ser interculturalmente. Asimismo, con base en un estado de derecho[32] que vele por las libertades del ser humano y por su dignidad, la interculturalidad o el espacio intercultural ha de trascender a una democracia o permitir el acceso a una educación propiamente política para comprender una conciencia cívica.

Deja de haber una interculturalidad; ahora está la posibilidad de pensar en las culturas unidas y reconocidas como un todo para los seres humanos, un mundo en el que co-habitarían y se comprenderían entre sí. Un mundo sin fronteras, pero con límites que permiten el reconocimiento del otro; un mundo analógico en el que se reconoce la dignidad del ser humano y de los demás seres vivos, donde se respetan y limitan las prácticas de las culturas, con el fin de no atentar contra la vida humana; un mundo que termina por formar al ser humano hasta hacerse de una idea analógica de persona, esto es, un cosmopolitismo cuyo contenido axiológico sea el de una idea de persona analógica, pues la persona es quien pone en movimiento las virtudes. La persona es el *phrónimos* al que quisiéramos tener como modelo a seguir, como ícono.

Aunado a esto, ha de encontrarse la experiencia de comprensión política entre culturas. No queda más que comprender que, dado que hay un núcleo de intencionalidades, el cual es rico para comprender al ser humano, es posible que haya una dación de una intencionalidad más en el ser humano; incluso puede ser una intencionalidad íntima a sí mismo: la intencionalidad de libertad. Si bien es necesario plantearse una moral adecuada para comprender la existencia de otras culturas, también es necesario establecer un pacto social intercultural, un contractualismo que solvente las libertades entre ciudadanos, esto es, la necesidad de una conciencia crítica de la sociedad o una conciencia política, en la cual se establece el republicanismo analógico.

Así, la libertad tiende a ser un fin para la comprensión del ser humano. Ya no es vista como un noúmeno sin contenido; en cambio, se ve como la

[32] Este estado de derecho bien podría ser el llamado *derecho de gentes kantiano* aplicado a la idea de derecho scheleriana que supedita una educación social para la persona y su ejercicio político. De ahí podríamos asegurar esta práctica al derecho analógico de Beuchot y sus distintas vertientes.

posibilidad de ser experienciada, si cabe decirlo, fenomenológicamente, con un respaldo totalmente moral y político. Esto nos permite comprender, por un lado, que la condición de posibilidad del cosmopolitismo es tender hacia la libertad. Por otro lado, el cosmopolitismo exige las condiciones necesarias para el ciudadano de tener una formación crítica que le permita trazar un camino ético-político (responsable) por la sociedad.

Así, la mesura política ejercida desde el diálogo intercultural exige la práctica formativa de la ciudadanía. Esta práctica ha de solidificar y satisfacer sus libertades de identidad, de comunicación intersubjetiva (e intercultural) y de expresión individual, esto, obviamente, desde el valor de la responsabilidad, bajo la visión de la virtud, particularmente, la justicia y la prudencia. Ello evidencia la exigencia de dignificar los espacios humanos y su impronta o, analógicamente, *signatura* de comprensión intersubjetiva; esto es, la marca que nos une en la medida en que reconocemos nuestras diferencias. Y no sólo esto: también se evidencia que el espacio humano, el espacio personal o el espacio de iconicidad se *vive* en la medida en que se *comprende* y se *reconoce*.

El cosmopolitismo analógico: caminos de vivencia, de comprensión y de reconocimiento[33]

Finalmente, lo que se evidencia en el cosmopolitismo analógico es, en primera instancia, un espacio donde se deposita el conjunto de vivencias que marcan la comprensión del ser humano. Es decir, el cosmopolitismo analógico es el depositario de las experiencias humanas trazadas por su haber o facticidad en el mundo o bien, por sus interpretaciones —vivencias—fáctico-analógicas en busca de una comprensión simbólica, icónica, ontológica, moral, política,

[33] Lo que se ha de esperar del cosmopolitismo analógico, trazado desde las perspectivas pacíficas de Kant y Scheler, es el marco moral y político de la intersubjetividad desde la perspectiva de P. Ricoeur (*Caminos del reconocimiento*), donde, *v. gr*., la justicia y el amor, guiados por el símbolo, expresan una riqueza de experiencias entre sujetos; un reconocimiento entre sujetos que es vivenciado en un mismo espacio, en un mismo horizonte intencional. De ahí surge la plenitud experiencial del respeto, del derecho, de la responsabilidad, de la solidaridad, en fin, de la cultura cosmopolita.

ente otras, de la constitución del mundo. Incluso podríamos destacar que el cosmopolitismo analógico es el símil del mundo de la vida. La diferencia radicaría en que el conjunto de sujetos que se encuentran ahí no son sujetos monadológicos, sino sujetos meramente analógicos, pues dentro de sí, en mayor y menor medida, se halla un núcleo de intencionalidades que lo permean de comprensión, si no es que le otorga un panorama del mundo de su vida que se proyecte al mundo de los otros, esto es, que marque el límite entre las semejanzas y diferencias dadas intersubjetivamente.

Esto nos lleva al planteamiento de que el cosmopolitismo analógico traza un camino de comprensión. El conjunto de vivencias del sujeto, esto es, su facticidad, siempre busca reparar en darle un sentido. Vivimos lo que nos marca, y en esa medida buscamos dar sentido a nuestras vivencias, un sentido que nos muestre un lado íntimo con nosotros, pues, al fin y al cabo, buscamos *desenmascararnos*, no para negar nuestro haber o nuestra existencia en el mundo, sino para reafirmar nuestra estancia en el mundo. Y lo hacemos, insistimos, a través de nuestros *ethe*, de interpretaciones simbólicas. Lo hacemos de tal forma que encontremos comprender qué es el mundo y quiénes somos en él. Esto es darle un sentido al mundo, y darle un sentido al mundo es *develar* el camino que traza nuestro haber en el mundo, es decir, el camino de nuestra facticidad; porque buscar el sentido del mundo es buscar un sentido para nosotros, lo cual se ha de comprender de modos distintos, pero siempre en vistas de compartirlo con los otros. Nuevamente se fija el compromiso de ser humanos entre nosotros y marcar respeto entre nuestras similitudes y diferencias dadas entre nosotros. En fin, se marca el sentido de velar por nuestra existencia y extenderla para con los demás sujetos y seres orgánicos. De otro modo no seríamos seres analógicos ni seres con dignidad analógica.

Por último, se abre el camino del reconocimiento intersubjetivo. En este momento, el amor y la justicia[34] son un *plus* de las vivencias que procuran de comprensión al ser humano. Un cosmopolitismo analógico sin amor y sin la

[34] Aunado a la nota anterior, es posible comprender estos conceptos, también, desde la perspectiva de Ricœur (*Amor y justicia*), como conceptos aplicados a los que los autores anteriores nos enseñan.

virtud no sería posible, pues uno de los deberes —no kantianos— que ha de plantearse el ser humano es tener una idea realizable de ser humano al cual ha de llegar, simplemente porque así lo quiere. En el querer se marca el amor al prójimo, el sentido de justicia, el de la prudencia. Este cosmopolitismo no es sino la práctica de un amor al otro, la práctica de un mundo virtuoso y del cual cada sujeto es libre y crítico de su ser, de su propia facticidad.

En fin, este cosmopolitismo analógico anhela, tiene la esperanza de que el ser humano sea capaz de mirar en sí con juicio; de que el ser humano apele a sus errores de forma que le den una lección de prudencia. Este cosmopolitis- mo tiene la esperanza de que el ser humano no olvide el amor a sí y el amor a la humanidad, el amor a la vida misma; el amor que ha de colmarlo de virtud, de justicia, de prudencia. Un amor que ha de *factizar* al ser humano, un amor que ha de hacer que se reconozca en sí y en el otro en tanto que ser analógico.

Es la nota que hay que decir respecto al cosmopolitismo analógico.

Balance

En este capítulo revisamos el percance que puede tener la cultura para la hermenéutica analógica de la facticidad humana. Esto nos ha dado un análisis de comprensión ética, que trascendió, junto con la pedagogía (analógica), a una comprensión política para una conciencia cívica o de virtud cívica entre culturas. Esto no habría sido posible sin antes haber ejemplificado el carácter de la cultura desde la perspectiva del barroco. Finalmente, concluimos que la hermenéutica analógica de la facticidad humana puede llegar más lejos si se le trata con cuidado. Un ejemplo claro de esto es el sentido que la interculturalidad toma para su comprensión o conciencia misma: un cosmopolitismo analógico. El cosmopolitismo analógico es la puesta en práctica de la plenitud de conciencia moral y política que exhorta al ser humano a ser consciente de su facticidad y de la de los demás, sin restringirse ni restringirles la garan- tía de libertad en muchos sentidos, pero con el velo de la responsabilidad y del amor.

6

Conclusión

Efectivamente, el estudio del ser humano es una labor ardua, y más ardua se muestra al pretender comprenderlo unitariamente. Sin embargo, este estudio sólo es una pequeña muestra de este apasionante sentido de comprensión del ser humano, el cual está centrado en una mínima parte, a saber, la facticidad. Tal vez podemos pensar que el ser humano tiene la aspiración de ser fáctico a través de su historia o bien, a través de las *huellas* que traza en su haber mundano, esto es, busca comprenderse, y para emprender tal acción tal vez sea necesario buscarse a través de sus signaturas, a través de los rasgos que deja en el mundo con el paso del tiempo, como son su estructura epistémica, su estructura ontológica, su perpleja visión frente al cosmos, su necesidad de comprensión simbólica, su moralidad, su carácter político, su instauración institucional, en fin, su *culturalidad*. Lo mejor de todo esto es que en este punto puede conciliarse la antropología filosófica. No necesariamente como una disciplina totalizadora u omniabarcante, pero sí con un sesgo de suma importancia en el que dirige al ser humano desde una universalidad metafísica y dirige su mirada en la repercusión de su haber práctico, con el fin de comprenderse unitariamente desde su núcleo de intencionalidades.

Es por ello que comenzamos este ensayo con un recorrido de corte fenomenológico. Nos vimos en la valiosa necesidad de pensar que la antropología filosófica de Mauricio Beuchot es heredera directa de las antropologías filo-

sóficas de herencia fenomenológica del siglo pasado. Como ejemplo ilustrador tomamos la concepción del filósofo alemán Max Scheler. La razón de ello es que él fue quien tuvo la iniciativa de comprenderla como una nueva disciplina, a pesar de los intentos previos que se habían gestado; él fue el inaugurador de la antropología filosófica, y trató de darle el sentido de *philosophia prima*, lo cual fue, hasta cierto punto, exagerado. Sin embargo, esta propuesta no surgió de un momento a otro. Le tomó años al autor comprenderla, y en esos años se concibieron sus propuestas en torno a la ética, particularmente, su ética material de los valores, de la cual surge su personalismo ético, su teoría sociológica del saber y su filosofía de la religión. Así que nos aventuramos a dar un atisbo a la concepción antropofilosófica de Scheler desde los principios de su ética y filosofía de la religión.

El trabajo de Scheler quedó incompleto; no logró publicar la que decía ser su máxima obra, y en la que supuestamente se desarrollaba por completo su idea de antropología filosófica. Por ello tuvimos que recurrir a Martin Heidegger, amigo del primero. La lección que tomamos de este filósofo no fue la crítica que eclipsó todo el giro antropológico, sino la idea que siembra sobre el concepto de *hermenéutica de la facticidad*. No entramos mucho en detalle con Heidegger, porque lo que más nos interesaba era saber si era posible comprender la hermenéutica de la facticidad, antes que como una crítica, como un complemento de la antropología filosófica scheleriana. Podríamos decir que es un complemento sin culminar. Si bien Scheler le daba más peso a la ética y Heidegger a lo ontológico, había algo que debía trazar un puente de comprensión antropofilosófica entre los dos. Este puente surge casi cien años después de estos filósofos y a partir de otros más, el cual es la hermenéutica analógica de la facticidad humana, la propuesta antropofilosófica de Mauricio Beuchot, una antropología filosófica peculiar, aplicada a una hermenéutica peculiar. En ese punto, este trabajo se hace, por fin, interesante. Intentamos hacer la ardua labor de engranar una parte del sistema galáctico de la hermenéutica analógica, la cual fue llanamente la antropología filosófica.

El autor del presente cayó en cuenta de que sería una labor titánica, pues era consciente de los diálogos que Beuchot entabló con filósofos de alta talla; era consciente de los casi ciento treinta libros publicados por Beuchot (más los que se encuentran en imprentas, en su PC sin terminar y los que ha comenzado a concebir desde su *nous*) y era consciente de la incompleta y gran labor de Scheler por concebir una propuesta original sobre el ser humano. Así que el autor del presente tuvo que limitarse con toda la humildad de su corazón y de sus capacidades y límites intelectuales a proponer un engrane mínimo sobre todo el sistema beuchotiano y sobre la antropología filosófica. En principio, el objetivo fue ése. Así que se propuso estudiar lo que le parecía más importante y que, según él, daba un fundamento a la frase que alguna vez leyó del propio Beuchot, a saber, *la hermenéutica analógica de la facticidad humana*.

Y se preguntará el lector a qué llegó el autor. La respuesta: a que la hermenéutica analógica de la facticidad humana se funda directamente en la fenomenología, pues tiene como eje rector el concepto de *intencionalidad*. De este concepto emanan todas las direcciones que buscan dimensionar al ser humano de manera unitaria. En principio, con las ideas de metáfora e ícono, porque tiene la intención de comprender qué es lo que experiencia, qué es lo que interpreta, y ese qué es simplemente la realidad. Por ello se abre una pauta importante que da sentido al mismo concepto, a saber, la imagen del ser humano como microcosmos frente al cosmos.

La idea de cultura se fundamenta desde la comprensión ontológica y ética del ser humano. En la comprensión ontológica se halla la idea del microcosmos como símbolo e imagen del cosmos, lo cual permite al ser humano tener conciencia del lugar que le corresponde en él. Por otra parte, en la comprensión ética se hallan conceptos como la intersubjetividad, los valores, el amor y la simpatía, los cuales, desde la comprensión ontológica, permiten al ser humano abrirse con el otro para comprenderlo. Esta labor intentó llevarse a cabo desde una perspectiva fenomenológica, pues, de suyo, compendia una serie de conceptos que se desenvuelven desde cierta estructura fenomeno-

lógica que da paso a la comprensión del mundo o bien, de la cultura como compendio de comprensiones intersubjetivas del ser humano.

Como mencionamos antes, entre la comprensión ontológica y la comprensión ética se encuentra el concepto fundamental de la antropología filosófica, a saber, la intencionalidad. En el ser humano se encuentra un núcleo de intencionalidades que lo dirigen a la comprensión de sí, del otro y de la realidad. Y es en ese sitio donde tuvimos que entablar un diálogo con Paul Ricœur, quien fuera un gran hermeneuta formado en la fenomenología. Esto, con el fin de dimensionar los conceptos que Beuchot propone y de los cuales fundamenta su idea de ética analógica o *hilemórfica*. Ahí comienza a vislumbrarse que la antropología filosófica emana de la concepción ontológica y ética del ser humano, en forma de ontología de la persona. Esto nos motivó a estudiar parte, sólo una parte mínima, de todo el sistema ético de Mauricio Beuchot, el cual corresponde a su eje principal, a saber, la idea de *phrónesis*. Vimos cómo de la prudencia surgen y se mueven todos los principios éticos de la hermenéutica analógica. Y comenzamos a notar una ligera coincidencia entre Scheler y Beuchot, a saber, que para pensar en el ser humano se necesita de una ética de los valores, pues éstos tienden a depositarse en el ser humano y tienden a mostrar qué es éste. Así, la parte ética del presente culmina de forma que evidencia la noción del personalismo analógico del mexicano, lo cual fue otra de las coincidencias proporcionales con el alemán.

Finalmente, hemos de indicar que esto fue un intento de fundamentación fenomenológica (como casi todo el trabajo en cuanto a la interpretación, es decir, como una mirada fenomenológica a la hermenéutica analógica) del concepto de cultura, del cual surgen otros muchos que evidencian la praxis del ser humano en conjunto. No obstante, nos encontramos con el mismo problema: es imposible, en cuestión de tiempo y de entregas más o menos aceptables de un trabajo académico que pretende ser de grado, seguir las huellas de Beuchot en todo su aparato crítico-conceptual, en este caso, de la filosofía de la cultura. Así que sólo partimos de conceptos básicos que se complementaran con lo escrito en las dos partes anteriores, pero que, a su vez, evidenciaran qué o cómo es el ser humano en su constitución cultural. Por

ello nos detuvimos un poco en la imagen del mestizo con un diálogo mínimo con Bolívar Echeverría. Lo que nos dio fue una comprensión analógica del mestizo y del barroco. Este diálogo dejó muchas dudas respecto al orden de lo cultural y de lo institucional, por lo que hubo un gran asomo a la cuestión política de Beuchot. Esto nos motivó a estudiar parte de su pensamiento político y nos redirigió a lo que en la parte ética estudiamos, a saber, a la *phrónesis*. La prudencia desde la formación del ciudadano hasta el eje principal de sus capacidades políticas: la libertad, la justicia y una posible idea de Estado. Sobre el último término, sólo nos quedó establecer los posibles principios del cosmopolitismo analógico. Esto, como último peldaño de la facticidad humana. Por ello preguntamos si era su aspiración ser fáctico en su haber por el mundo.

El problema del presente se resuelve de la siguiente forma: la idea de cultura se fundamenta a través de preceptos fenomenológicos que conducen al ser humano a pensar en sí, en su estructura y en sus capacidades meramente prácticas. La esencia de tal fundamentación es, desde diversas perspectivas o desde puntos distantes, la *intencionalidad* fenomenológica. Sí, la cultura se fundamenta por la intencionalidad, pero como trasfondo la intencionalidad es una mirada al ser humano: a su estructura ontológica, a su estructura práctica y a sus intentos de comprender cada vivencia de su haber por la realidad. Así es, pues, como se comprende la hermenéutica analógica de la facticidad humana: tener presente al ser humano en todo momento, porque intentar comprenderlo es ir a su historia, ir a su contexto, ir incluso a sus propias vivencias. Es lo que lo fundamenta como un ser simbólico, como un ser de intelecto, como un ser afectivo, en fin: como un ser analógico respecto a la realidad.

7

Bibliografía

Principal

Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996.
——— Ética, México, Torres Asociados, 2004.
——— *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.
——— *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
——— *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
——— *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica- Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
——— *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Siglo XXI-Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.
——— *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, Universidad Pedagógica Nacional-Plaza y Valdés, 2009.
——— *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, México, Démeter Ediciones, 2011.
——— *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Huelva, Hergué, 2011.
——— *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

——— *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Puebla, Ediciones del Lirio-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013.
——— y J. L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*¸ Buenos Aires, Círculo Hermenéutico, 2013.
——— *Hermenéutica analógica y signaturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
——— *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
——— *Metafísica poética*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2015.
——— *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, México, Universidad Anáhuac, 2015.
——— *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
——— *La hermenéutica y el ser humano*, México, Paidós, 2015.
——— *Triángulo de enigmas. La epistemología, la metafísica y el reino de la realidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
——— *Hermenéutica mestiza*, México, Capub, 2016.
——— *Tramos en el camino del pensar barroco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
——— *Republicanismo, hermenéutica y virtud*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
——— *Perspectivas hermenéuticas*, México, Universidad Anáhuac-Siglo XXI Editores, 2017.
——— *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Derecho Tirant lo blanch-, 2018.
——— *Interpretación del ser humano. Un ensayo de antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 2019.
——— *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*, Sevilla, Thémata, 2020.
——— *El nuevo realismo y su hermenéutica*, Buenos Aires, Círculo Hermenéutico, 2021.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos* [en línea], México, Titivillus, s/a, https://archive.org/details/diccionario-de-los-simbolos-aa.-vv/page/n2/mode/1up
Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Universidad Nacio- nal Autónoma de México, 2000.
Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008.
Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo Libros-Universidad Católica Argentina, 2008.
——— *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 1995.
——— *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
Scheler, Max, *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires, Nova, 1961.
——— *Sociología del saber*, Buenos Aires, Nova, 1979.
——— *Conocimiento y trabajo*, Buenos Aires, Nova, 1979.
——— *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996.
——— *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Barcelona, Alba, 2000.
——— Ética. Nuevo ensayo de un personalismo ético, Madrid, Caparrós, 2001.
——— *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005.
——— *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007.
——— *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Leviatán, 2008.

De consulta

Agustín de Hipona, *De doctrina cristiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
Álvarez Santos, Remedios, *Hermenéutica analógica y ética*, México, Torres Asociados, 2003.

Aristóteles, Ética nicomáquea, Madrid, Gredos, 2007.
——— *Metafísica*, Madrid, Alianza, 2008.
Arriarán, Samuel y Elizabeth Hernández (comps.), *Ensayos sobre hermenéutica analógico-barroca*, México, Torres Asociados, 2006.
Ayala Barrón, Juan Carlos y Napoleón Conde Gaxiola (coords.), *La hermenéutica analógica. Diálogos con Mauricio Beuchot*, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2009.
Beuchot, Mauricio y Alberto Vital (comps.), *Manual de hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
——— y Juan Nadal (eds.), *Entornos de la hermenéutica. Por los caminos de Jean Grondin*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
Buber, Martin, ¿Qué es el hombre?, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Buganza, Jacob, *Nuevos ensayos sobre hermenéutica analógica*, México, Torres Asociados, 2017.
———, *La metafísica de Mauricio Beuchot*, México, Torres Asociados, 2018.
———, *Sobre la virtud moral*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2012.
Camacho, Aldo y Claudia González (coords.), *Tras las huellas de Hermes. Homenaje a Mauricio Beuchot*, México, Torres Asociados, 2019.
Cassirer, Ernst, *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
Conde Gaxiola, Napoleón, *Trayectoria intelectual de Mauricio Beuchot*, México, Torres Asociados, 2016.
——— (comp.), *Hermenéutica analógica y ámbitos de ciencias sociales*, México, Torres Asociados, 2010.
——— (comp.), *Hermenéutica, analogía y temáticas trascendentales*, México, Torres Asociados, 2011.
——— (comp.), *Hermenéutica analógica y saberes sociales*, México, Torres Asociados, 2010.
——— (comp.), *En torno a la hermenéutica analógica*, México, Torres Asociados, 2010.

Derisi, Octavio, *Max Scheler: ética material de los valores*, Madrid, Magisterio Español, 1979.
Dilthey, Wilhem, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Istmo, 2000.
——— *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Gracián, Baltasar, *El discreto*, *El criticón*, *El héroe*, México, Porrúa, 2011.
——— *El arte de la prudencia*, Barcelona, Planeta, 2012.
Grondin, Jean, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005.
Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.
——— *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
Hernández Flores, Guillermo, *Propedéutica a la filosofía de Mauricio Beuchot*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010.
Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Fondo de Cultura Económica- Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
——— *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2016.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2009.
——— *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2010.
——— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 2015.
Otero León, Lourdes, *Hermenéutica analógica*, *ética y estética*, México, Torres Asociados, 2011.
Palazón, María Rosa et al., *Derecho (justicia legal) y utopía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
Pansera, Maria Teresa, *Antopologia filosófica. La peculliarità dell 'umano in Scheler*, *Gehlen e Plessner*, Milán, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001.
Pascal, Blase, *Pensamientos*, Madrid, Gredos, 2014.
Pintor Ramos, Antonio, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropo-*

logía filosófica, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.
Ricœur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
——— *Amor y justicia*, México, Siglo XXI, 2009.
Ruiz de la Presa, Javier, *Entrevista a Mauricio Beuchot. Introducción a su pensamiento*, México, Démeter Editores, 2011.
Spinoza, Baruch, Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid, Alianza, 2011.
Sobrevilla, David, "El retorno de la antropología filosófica", *Dianoia*, vol. LI, núm. 56 (mayo de 2006), pp. 95-124.
Solares, Blanca (ed.), *Actualidad de la hermenéutica analógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
Xirau, Joaquín, *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona, Universitat Autónoma de Barcelona-Colegio de México-Península, 1983.

9 786079 152420